MIGUEL GIUSTI (ed.)

ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO DE HEGEL



COLECCIÓN
CONTRAPUNTO

Herder

Miguel Giusti
(editor)

Actualidad del pensamiento de Hegel

Herder

Diseño de la cubierta: Toni Cabré
Edición digital: José Toribio Barba

ISBN EPUB: 978-84-254-4875-1
1.ª edición digital, 2022

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

Introducción

Miguel Giusti

La ineludible actualidad de la filosofía según Hegel

Miguel Giusti

Actualidad del concepto hegeliano de vida

Sandra V. Palermo

Actualidad de la *Fenomenología del espíritu*

Luis Eduardo Gama

Actualidad de la concepción hegeliana de la modernidad

Miriam M.S. Madureira

Actualidad de la concepción hegeliana de la religión

Jorge Aurelio Díaz

Actualidad de la concepción hegeliana de la sociedad: la segunda naturaleza en Hegel y Marx

Agemir Bavaresco, Christian Iber y Eduardo G. Lara

Actualidad de la concepción hegeliana de «cultura» *(Bildung)*

Birgit Sandkaulen

Actualidad de la concepción hegeliana de la lógica

Michela Bordignon

Actualidad de la filosofía hegeliana de la mente

Héctor Ferreiro

Actualidad de Hegel en el debate contemporáneo sobre el fin de la

METAFÍSICA

Diana María López

ACTUALIDAD DE LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA VERDAD

Hardy Neumann

ACTUALIDAD DE LA *F*ILOSOFÍA DEL DERECHO

María del Carmen Paredes

SITUARSE EN EL PRESENTE

Sergio Pérez Cortés

LO ACTUAL Y LO INACTUAL EN LA ESTÉTICA HEGELIANA

Martín Zubiria

«LA FILOSOFÍA ES ESENCIALMENTE ENCICLOPEDIA»: SOBRE UNA TESIS DE HEGEL EN PERSPECTIVA HISTÓRICA Y SISTEMÁTICA

Thomas Sören Hoffmann

AUTORES

Introducción

Miguel Giusti

La celebración de los 250 años del nacimiento de Hegel ha tenido un eco tan inusitado como desconcertante en el mundo entero. Si bien nadie pone en duda la importancia o la magnitud de su obra en la historia de la filosofía, podría haberse pensado, como es también frecuente, que ella pertenece ya a un pasado lejano y que poco tiene que ver con los problemas urgentes o con las grandes transformaciones que ha sufrido nuestra sociedad desde entonces y que demandan la atención de la reflexión contemporánea. No obstante, la ocasión de su aniversario ha dado lugar a un sinnúmero de foros, debates y publicaciones, amplificados por efecto de las redes virtuales, a través de los cuales pareciera haber revivido el interés por sus tesis o sus escritos en toda su amplitud, no meramente por curiosidad arqueológica, sino con la genuina expectativa de hallar en ellos lecciones relevantes para el presente.

No todo ha sido, por cierto, una novedad o una sorpresa. En varios ámbitos de la discusión filosófica asistimos desde hace algunas décadas a la recuperación o al replanteamiento de algunas intuiciones hegelianas que parecen fructíferas para iluminar problemas que nos aquejan. Ocurre especialmente en la ética y la filosofía social, en donde se ha retomado su concepción de la «vida ética» o la «eticidad» para abordar con mayor lucidez la racionalidad práctica inmanente a las diferentes culturas, o donde se ha reintroducido su teoría del «reconocimiento» con el ánimo de superar las limitaciones del paradigma liberal de la justicia. El debate en torno al multiculturalismo le debe, sin duda, mucho a Hegel. Algo similar ha ocurrido en otros campos, como en el de la necesidad de acentuar el papel de la *conciencia histórica* en la definición de la naturaleza de la razón, o en el de su concepción de la modernidad, en torno a la cual se produjo una intensa controversia a fines del siglo pasado, en confrontación con los

defensores de la posmodernidad. Sin embargo, el interés que se ha hecho explícito en fecha reciente abarca una gama bastante más amplia de temas de su obra filosófica, y es eso lo que llama la atención y merece algunas palabras aclaratorias.

Ha sido precisamente el propósito de descifrar las razones de la extendida sugestión que despierta hoy en día la obra de Hegel lo que nos animó a convocar a un grupo de especialistas de diferentes partes del mundo para hacer una suerte de balance del estado de la cuestión. Nos pareció oportuno solicitar su intervención para que nos expliquen cuáles son las causas y las formas de manifestación de la «actualidad del pensamiento de Hegel». Debido a su generalidad, la pregunta parece simple —y en cierto sentido quiere serlo—, pero encierra, en realidad, una ambivalencia muy sugerente que hemos querido aprovechar en la concepción de este volumen. De un lado, la *actualidad* hace referencia a los temas o los motivos por los cuales el pensamiento de Hegel puede tener vigencia en los debates contemporáneos o en el mejor entendimiento de los problemas de nuestra sociedad. Y de eso tratan, en efecto, todos los ensayos aquí reunidos: de la pertinencia que pueden tener, o no, las tesis de Hegel sobre la vida, la sociedad, la historia, la lógica, la religión, el arte y otros asuntos más. Pero, de otro lado, la *actualidad* designa también un rasgo muy peculiar que, según Hegel, debería tener la filosofía en cuanto tal, y que consiste en que ella debería ser siempre la «comprensión de su propia época en pensamientos».[1] Esas son literalmente sus palabras, en un pasaje ya famoso de su *Filosofía del derecho*. Alude así a la conciencia histórica, a la reflexión sobre la historicidad del pensar, a un modo de *conceptualización* que obliga no solo a adoptar una perspectiva hermenéutica en relación con la tradición, sino además a situar siempre a la filosofía en su propio tiempo.

Esta doble acepción del término «actualidad» hace las veces de marco general de los ensayos aquí reunidos, y eso explica por qué en todos ellos se somete a discusión, de una u otra manera, el sentido de lo que llamamos «actual» en relación con cada uno de los temas que son materia de análisis. Hemos querido ofrecer una visión panorámica de las tesis que Hegel defiende en sus escritos y que, dadas sus pretensiones enciclopédicas, abarcan un amplio espectro de cuestiones filosóficas.

El volumen se abre precisamente con un ensayo en el que se expone con amplitud, en el sentido indicado, la fructífera ambivalencia del término

«actualidad» en la concepción hegeliana de la filosofía (Miguel Giusti). Le siguen algunos trabajos de corte temático, en los que se desarrolla la concepción hegeliana de la «vida» (Sandra V. Palermo), la «mente» (Héctor Ferreiro), la «verdad» (Hardy Neumann), la «cultura» *[Bildung]* (Birgit Sandkaulen) y la «segunda naturaleza» ética (Agemir Bavaresco, Christian Iber y Eduardo G. Lara), trabajos que destacan la riqueza y la pertinencia de sus análisis en diálogo con las reflexiones filosóficas de nuestros días al respecto. No se trata de textos meramente filológicos o inmanentes, pues en todos ellos prima la intención de destacar su actualidad, con la complejidad que el término posee. Hallamos también ensayos de carácter más genérico, es decir, que se ocupan de visiones del mundo, cosmovisiones, tales como la «religión» (Jorge Aurelio Díaz), la «modernidad» (Miriam M.S. Madureira), la «estética» (Martín Zubiria), «el fin de la metafísica» (Diana María López) y la «filosofía de la historia» (Sergio Pérez Cortés), sobre las cuales Hegel tuvo un juicio hermenéutico de largo alcance con la idea de desentrañar su sentido, su evolución a través del tiempo y sus repercusiones en la filosofía de su época. La conciencia histórica tiene en estos casos un papel central, y ha dejado por lo mismo una huella claramente perceptible en los debates del presente. El volumen incluye, en fin, ensayos sobre la actualidad de algunas obras fundamentales de Hegel, como la *Fenomenología del espíritu* (Luis Eduardo Gama), la *Ciencia de la lógica* (Michela Bordignon), la *Filosofía del derecho* (María del Carmen Paredes) y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Thomas Sören Hoffmann), en los que, más allá de su acaso extemporánea denominación, se hace explícita la pertinencia de sus intuiciones para la comprensión de lo que hoy entendemos por iniciarse en la filosofía, por esclarecer el sistema de categorías con el que definimos lo real, por concebir el sentido de la libertad en la riqueza de sus determinaciones o por entender por qué la filosofía no puede restringir su ámbito de estudio a un segmento de la realidad, sino que debe abarcarla en su integridad, es decir, como sostenía Hegel, debe asumir que «la verdad es el todo» o que «solo lo absoluto es verdadero».[2] El volumen se cierra, en esa línea, con un ensayo que sostiene que la filosofía «es esencialmente enciclopedia» y que esta es «una tesis hegeliana de permanente actualidad».[3] Sabrá el lector juzgar qué tan convincente es el proyecto, pero es pensando en él, en un público amplio —preocupado y acaso aturdido por los problemas de nuestra época, y ávido de

estímulos que contribuyan a su orientación—, que concebimos este conjunto de ensayos que intentan enriquecer la discusión filosófica contemporánea.

La iniciativa de este proyecto se debe al Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) —en particular, al Grupo de Investigación sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel que lo integra— y a la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía (FILORED). Dado el espíritu que anima a ambas asociaciones, la invitación a participar en el volumen ha sido amplia e internacional, con la idea de reunir a reconocidos especialistas en Hegel de diferentes países que tengan sintonía o complicidad con el propósito de redefinir su actualidad. Agradezco a todos los autores por su participación y por la originalidad de sus contribuciones.

Expreso también mi agradecimiento a Mariana Chu y Bárbara Bettocchi, directora y coordinadora ejecutiva del Centro de Estudios Filosóficos de la PUCP, y al profesor Thomas S. Hoffmann, coordinador de FILORED, por su entusiasta apoyo al proyecto. Asimismo, a Rodrigo Ferradas, por la cuidadosa corrección y edición de los textos que componen el manuscrito.

La filosofía, decía Hegel, se vuelve tanto más necesaria cuanto más resquebrajada se halle la sociedad o cuanto más graves sean los conflictos que perturban la vida cultural en el planeta. Así pueden caracterizarse ciertamente nuestros tiempos. Como tiempos recios, en los que saltan a la vista el desgarramiento y la alienación en muchos sentidos. Esperamos que esta vasta reflexión sobre su obra, que ponemos aquí a disposición del público, sea aleccionadora y estimulante para *comprender nuestra propia época en pensamientos*.

---

1 G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 61.
2 *Id.*, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2017, p. 15.
3 Cf. el ensayo de T.S. Hoffmann, *infra*, p. 303.

La ineludible actualidad de la filosofía según Hegel

Miguel Giusti

Más que un atributo circunstancial de dudoso significado, la «actualidad» es una dimensión esencial de la concepción hegeliana de la filosofía. Por lo general, atribuimos «actualidad» al pensamiento de un filósofo de la tradición cuando nos percatamos de su relevancia para la comprensión de los problemas del presente, aun siendo conscientes de que dicha relevancia puede verse ocasionalmente ocultada por urgencias fugaces o por convicciones estereotipadas en la agenda pública. Ocurre, como es bien sabido, que la inactualidad fáctica de un pensamiento puede también delatar la conveniencia, o acaso la necesidad, de su actualización. Estos matices no nos son ajenos cuando reflexionamos sobre la pertinencia de las concepciones de algún pensador del pasado, y por ello hacemos bien en mostrar cautela frente a los vaivenes de la discusión filosófica que goza de «actualidad».

Lo que digo se aplica al pensamiento de todos los filósofos de la tradición, incluyendo, por supuesto, a Hegel. También de él y de algunas de sus tesis o intuiciones centrales puede decirse que están muy presentes en los debates actuales, o que no lo están, pero que su eventual omisión no es necesariamente un indicador de su falta de vigencia, sino a lo mejor de lo contrario. No obstante, esta genérica y saludable perspicacia hermenéutica nos obliga, en el caso específico de Hegel, a adoptar una perspectiva diferente o adicional. Ello se debe a que el problema de la «actualidad», con la diversidad de matices que hemos evocado, fue abordado por él de manera directa y considerado como una dimensión esencial de la actividad filosófica misma. En su formulación más conocida, aunque no por ello más clara, nos dice que «la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*».[1] Dejo por el momento la sentencia traducida de este modo —aunque más adelante haré algunas observaciones al respecto— porque lo

que me importa destacar desde el inicio es la convicción y la firmeza con las que Hegel sostiene que la filosofía está ineludiblemente ligada al *tiempo* o a la *época* en la que vive, es decir, a *su actualidad*.

En lo que sigue, trataré de explicar cómo creo que debería entenderse este vínculo esencial al que aludo. Me parece oportuno, en primer lugar, hacer algunos comentarios sobre la sentencia citada, porque —como ha sido ya materia de estudio ampliamente entre los especialistas— está lejos de ser evidente su sentido y parece prestarse más bien a muchos malentendidos. Será relevante identificar en qué contextos aparece, con qué matices y con qué proyecciones futuras. En segundo lugar, recordaremos algunos momentos centrales de la obra de Hegel en los que él mismo despliega su concepción de la *actualidad* de la filosofía al emitir un juicio sobre el desafío que representan los graves problemas imperantes en su época. Veremos, en fin, en tercer lugar, que dicha visión de la tarea de la filosofía implica asumir con toda seriedad la *historicidad* de la razón o la relevancia de una «conciencia histórica» y que eso mismo puede darnos luces sobre la persistencia de un movimiento dialéctico entre *crítica* y *comprensión hermenéutica*. La *actualidad* obliga a la filosofía a recrearse incesantemente en la interpretación de su época y de la tradición cultural de la que proviene.

I. La filosofía como comprensión de su propia época

La fórmula más conocida de esta sentencia, aunque no la única, es la que se encuentra en el «Prefacio» de la *Filosofía del derecho*. Así como todo individuo, nos dice allí, es «hijo de su tiempo», también la filosofía lo es, y por eso puede decirse que ella es «la comprensión de su época en pensamientos».[2] Me tomo la licencia, por lo pronto, de invertir la voz pasiva de la expresión original y de ponerla en voz activa, con el ánimo de darle una formulación más clara en castellano, sin modificar su sentido. Para reforzar la «filiación» o la sujeción de la filosofía con respecto a su época, Hegel evoca, como se recordará, la fábula de Esopo *El fanfarrón*[3] y el para entonces ya famoso dicho latino *Hic Rhodus, hic salta*.

Hegel está argumentando, a lo largo de todo el «Prefacio», contra quienes pretenden «*enseñar* cómo debe ser el mundo»[4] o, para el caso más

específico del que trata la obra, definir un Estado «ideal», perdiendo de vista que «la *verdad* sobre el *derecho*, la *eticidad*, el *Estado*, es *tan antigua* como su *conocimiento y exposición en las leyes públicas, la moral pública y la religión*».[5] A quienes, de esa manera, se imaginan poder *ir más allá de su mundo y su época*, es decir, de su *actualidad*, les recordará que la filosofía «llega siempre demasiado tarde», que ella «aparece en el tiempo solo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación».[6] La posición antagónica que se trata así de rebatir es pues aquella puramente normativista, o principista, frecuente en sus contemporáneos ilustrados, de acuerdo con la cual la racionalidad de la vida política habría de buscarse en una utopía atemporal, desligada del curso institucional de las sociedades en la historia.

A ello se debe que Hegel sostenga, en ese mismo contexto, que «la tarea de la filosofía es concebir *lo que es*», precisando que «*lo que es* es la razón».[7] Como es obvio, con esta precisión —que articula entre sí las nociones de *ser*, *razón* y *concepto*— toma distancia de una posible interpretación de la sentencia citada que hiciera de la filosofía un mero reflejo de las condiciones históricas en las que vive, o que impidiera toda forma de crítica de la realidad existente. Se trata, en efecto, de «concebir racionalmente» lo que es, no de asumirlo en su inmediatez. En el mismo sentido debe leerse la famosa, y no menos equívoca, afirmación, situada igualmente en dicho contexto, que sostiene: «Lo que es racional es *efectivamente real [wirklich]*, y lo que es *efectivamente real* es racional».[8] No es, pues, racional, en sentido estricto, lo «real *[real]*», sino lo «efectivamente real *[wirklich]*». Conviene, sin embargo, reconocer que esta sutil y crucial diferencia entre lo uno y lo otro, que tiene enormes consecuencias para la correcta comprensión del sentido de la «actualidad» de la filosofía, no es tan evidente cuando se leen los enunciados de Hegel, y que no lo fue tampoco entre sus contemporáneos. Él mismo sostuvo, en la edición de la *Enciclopedia* de 1830, que estos enunciados habían «parecido escandalosos a muchos y [se habían] ganado enemigos»,[9] precisamente por haber sido tomados como una justificación del orden establecido o de la realidad existente.

Hay tres formas —nos dice— en que se puede malentender su tesis: 1) cuando se asume, como lo hace el conocimiento ordinario, que las ideas no tienen *realidad* por tratarse de meras «telarañas mentales»;[10] 2) cuando, al

revés, como suelen hacerlo los filósofos, se considera que las ideas poseen una naturaleza puramente inteligible, que no debe o no puede contaminarse de rasgos empíricos; y 3) en modo especial, entre los filósofos, cuando proponen una teoría moral o política utópica, exclusivamente normativa, que pretende enseñarnos *cómo debería ser el mundo* —«como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él [al filósofo] para saber cómo debe ser, sin serlo».[11] Lejos, pues, de la simplificación en la que incurren estas interpretaciones, la afirmación de la *racionalidad* de lo *real* implica un ejercicio de *conceptualización* que explicite las formas en que lo racional *deviene* real o en que la realidad *revela* su naturaleza racional, evitando tanto la asimilación indiferenciada como la supuesta exclusión entre una y otra.

Ello no obstante, se mantiene la tesis de que la filosofía no puede ir más allá de su época o de su tiempo. La *actualidad* le es constitutiva y le pone un límite infranqueable. En la larga y sustanciosa «Introducción» con la que se inician las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel vuelve sobre este problema y se explaya en una forma que nos permitirá esclarecer mejor sus alcances. También allí sostiene que «toda filosofía […] forma parte de su tiempo y se halla prisionera de las limitaciones propias de este»[12] y, reforzando la idea de que no puede ir «más allá de él» ni de su mundo, añade que «toda filosofía es […] un eslabón en la gran cadena de la evolución espiritual; de donde se desprende que solo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo».[13] En dos sentidos se ilumina aquí la vinculación de la filosofía con su época: 1) al abordarse la cuestión de la relación que guardan entre sí a lo largo de la historia las distintas filosofías, dado que todas ellas están necesariamente ligadas a su respectivo tiempo; y 2) al precisarse que la *sujeción* de la filosofía a una época determinada se refiere en sentido estricto al «contenido», mas no a la «forma», lo que nos reconduce al problema ya anunciado de la relación entre «razón» y «realidad efectiva».

En cuanto a lo primero, a la relación que guardan entre sí las diferentes filosofías a lo largo del tiempo, Hegel se vale de la conocida diferenciación lógica, propia del *concepto*, según la cual lo más «concreto», contrariamente a la representación común, corresponde a lo más «complejo», es decir, a una confluencia mayor de determinaciones, por lo que al pensamiento más desarrollado, que recoge la cada vez más compleja

diversidad de las concepciones de la tradición, le correspondería en principio una mayor concreción. En el acápite titulado «Paralelo más preciso entre la historia de la filosofía y la filosofía misma»,[14] aplica esta diferenciación a la historia de la filosofía y sostiene, en tal sentido, que el proceso de evolución del pensamiento entraña siempre «nuevas determinaciones», razón por la cual «la última forma que brota de este movimiento de progresiva determinación es la más concreta; por lo mismo, la filosofía posterior, más reciente y más moderna es la más desarrollada, la más rica y la más profunda».[15] Sorprende, quizás, la contundencia de esta afirmación, pero no la afirmación misma, porque es lo que lógicamente cabría pensar si se acepta la vinculación necesaria de la filosofía con su época: que la filosofía posterior, o la *última*, tendría una perspectiva de mayor alcance que las precedentes. Él mismo aclara, por cierto, que «no se trata, como a primera vista podría pensarse, de una actitud de soberbia de la filosofía de nuestro tiempo»,[16] porque lo que está expresando es una tesis de fondo que consiste en la *historicidad* constitutiva del pensar, la cual, como vemos, implica no solo un vínculo ineludible con la propia época, sino, en un mismo movimiento, incluye la perspectiva de la comprensión del itinerario que ha venido recorriendo el pensamiento y el espíritu a lo largo del tiempo.

Por si ello no bastara, añade una reflexión polémica sobre los intentos de trivializar la riqueza de la «filosofía *más actual*», pretendiendo descalificarla como si fuese tan solo una «filosofía de moda», e igualándola de esa manera con cualesquiera otras producciones del pensamiento, aun las más superficiales. Esa forma engañosa de resistencia ante la superioridad de la filosofía *última*, que comprende más cabalmente el desarrollo progresivo de la *idea*, lo lleva a citar una de las *Xenien* de Goethe y Schiller, que nos es sumamente reveladora:

> Es ridículo que te empeñes en llamar moda a cada nuevo esfuerzo
> del espíritu humano por aspirar seriamente a cultivarse.[17]

No es, pues, por un ingenuo sentimiento de superioridad, ni por un elogio despistado de las modas filosóficas por lo que Hegel sostiene, con sorprendente firmeza, que la filosofía más reciente es *la más rica y la más*

profunda. Ni es posible imaginar tampoco que ello no haya de aplicarse al destino de su propia filosofía. La temporalidad concierne no solo a la vinculación del pensamiento filosófico con su época, sino también a la comprensión del sentido de la tradición filosófica efectuada desde el presente. Un presente siempre cambiante. Aquí se hallan las fuentes de la conciencia histórica y de la interpretación hermenéutica.[18] No obstante, como se ha ido repitiendo con distintos matices, la *comprensión de la época* implica no solo poner el acento en el papel de la *época*, sino también en el de la *conceptualización*, en el papel de la razón frente a ella. A esta dialéctica se refiere Hegel con la diferencia que anunciábamos, como segundo punto aclaratorio, entre el *contenido* y la *forma*.

El punto es desarrollado en un acápite que lleva justamente por título «La filosofía como pensamiento de su época».[19] Esta vez el acento está puesto en la íntima, necesaria, relación que guarda la filosofía con las demás expresiones sociales, éticas, productivas y culturales de un pueblo en un determinado momento de la historia, a lo que Hegel se refiere como el «contenido sustancial» inevitable de toda filosofía. Bajo esa perspectiva, ella es «totalmente idéntica a su época»[20] y, como se ha dicho ya en otros pasajes, no puede estar «por encima» de ella. Pero —he aquí ahora la precisión— si ello puede decirse en lo que respecta al «contenido» mencionado, no ocurre lo mismo en lo que respecta a la «forma». «La filosofía sí está por encima de su tiempo en lo tocante a la forma, en la medida en que ella, como pensamiento y conocimiento de lo que es el espíritu sustancial de su tiempo, hace de este su objeto».[21] Por tratarse del *saber del espíritu*, la filosofía puede establecer una diferencia entre el *saber* (o la *razón*) y lo *que es*, es decir, puede convertir al espíritu sustancial de su época en un tema de reflexión, en un objeto de estudio, «trascendiendo»[22] de esa manera el entorno en el que se encuentra. Se trata de una superación «solo formal», porque ella no dispone de otro *contenido*, pero esa formalidad constituye la naturaleza del «saber que es precisamente la realidad efectiva del espíritu, el saberse a sí mismo del espíritu».[23]

Se nos está diciendo algo aparentemente paradójico: que la filosofía pertenece a una época, cuyo contenido sustancial la determina y del que no puede sustraerse, pero que la filosofía puede, al mismo tiempo, *trascender* a la época en el preciso y exclusivo sentido en que puede *pensar* sobre ella, convertirla en objeto de reflexión y *concebirla* o *comprenderla* con los

recursos que le ofrece el pensamiento racional. Pero si esta afirmación ha de ser válida para toda filosofía, es decir, para la filosofía en cuanto tal, entonces ella debe reconocer que la historicidad le es constitutiva, no solo retrospectivamente sino también prospectivamente, no solo en su comprensión de las filosofías y las épocas del pasado, sino también en la conciencia de que la razón habrá de seguir el mismo curso y adoptar la misma perspectiva en el futuro.

Es quizás momento de hacer un viraje para darle a esta tesis, formulada hasta ahora de manera genérica, algo de lo que ella misma proclama, es decir, la *actualidad* vinculada a una época específica, por ejemplo, a la que Hegel mismo se refirió en su concepción de la filosofía. Recordemos, pues, aunque sea brevemente, cómo «comprendió» o «concibió» Hegel a su época en pensamientos.

II. La época de Hegel «comprendida» en su filosofía

Es pertinente, a tal fin, traer a colación la conocida interpretación de Habermas en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*.[24] Lo es porque este libro es publicado como una toma de posición en el debate acerca del «fin de la modernidad» en las últimas décadas del siglo XX, en el cual, como se sabe, Habermas defiende la tesis de que la modernidad es «un proyecto inacabado».[25] Por lo mismo, cree necesario ajustar cuentas allí con los principales protagonistas defensores de la filosofía posmoderna, muchos de los cuales lo incluyen a él precisamente entre quienes siguen atados ingenuamente al paradigma solipsista del racionalismo occidental. Se trata, pues, de un debate acerca de la adecuada *comprensión de la propia época* de parte de la filosofía, o lo que hemos venido llamando su *actualidad*. No debe sorprendernos, entonces, que el nombre y la obra de Hegel aparezcan desde el inicio del libro como interlocutores obligados.

Lo que acaso sí podría llamarnos la atención es que Habermas sostenga que «Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de distanciamiento de la modernidad respecto de las concepciones normativas del pasado»,[26] es decir, entiéndase bien, no obviamente el primero en cuestionar las certezas filosóficas de la tradición («las concepciones

normativas del pasado») —lo que es, más bien, característico de la modernidad—, sino en poner en duda precisamente ese sentimiento de superioridad tan difundido en su época. Por eso establece Habermas una diferencia crucial entre la «autocomprensión *[Selbstverständnis]*» y el «autocercioramiento *[Selbstvergewisserung]*» de la filosofía moderna, entendiendo por esto último el proceso de cuestionamiento de la comprensión autosuficiente que la modernidad tiene de sí misma. Es esta mirada metateorética —una mirada reflexiva y crítica sobre los alcances o las limitaciones de la autocomprensión de la modernidad— la que es atribuida originariamente a Hegel. Y por eso se nos dice que tal cuestión se convierte para él en un «problema filosófico», es más, en «el problema fundamental»[27] de su filosofía.

Si tratamos de afinar el lente con el que Habermas está presentando la originalidad de la posición de Hegel y nos preguntamos qué hace posible en última instancia la posición crítica frente a su tiempo, nos acercaremos aún más al hilo conductor que hemos ido siguiendo en la primera parte de nuestra exposición. Para poder tomar distancia de la convicción entonces ampliamente compartida acerca de la superioridad de la cosmovisión racionalista moderna —cosmovisión que Hegel sintetiza bajo el «principio de la subjetividad»—,[28] y para poder caracterizarla como unilateral, «escindida *[entzweit]*» o «alienada *[entfremdet]*», hace falta adoptar un punto de vista conceptual que asuma la condición de ser, también, *conciencia histórica*. Es a ello a lo que Hegel se refiere al mencionar que «la escisión *[Entzweiung]* es la fuente *de la necesidad de la filosofía*».[29] A la filosofía de su tiempo, persuadida de la validez de sus tesis y consciente de estar llevando a cabo un giro decisivo en la historia del pensamiento —no sin razón—, le falta *conciencia histórica*, y por eso no se percata de lo que deja de valorar, de las dimensiones de vida que le serían también conceptualmente necesarias, es decir, no advierte las formas de «extrañamiento» o de «escisión» que produce, aun indirectamente. Careciendo de esa decisiva perspectiva de análisis, los filósofos de la época «ignoran, por tanto, la *necesidad* que surge de las formas de escisión impuestas por el principio de la subjetividad. Esta *necesidad* se impone [en cambio] a la filosofía, en la medida en que la modernidad es concebida como una *época histórica*, en la medida en que la filosofía *toma conciencia* de que su ruptura con el carácter ejemplar del pasado y su pretensión de

extraer de sí misma toda normatividad es un *problema histórico*».[30] En otras palabras, la originalidad de la posición hegeliana con respecto a la comprensión de la filosofía es *la conciencia de la historicidad* de todo pensamiento, no solo el de quienes son así percibidos sino igualmente el de quien los percibe, lo que ha de tener consecuencias sobre la naturaleza y sobre el futuro de la filosofía misma. No es otra cosa lo que comentábamos al caracterizar el sentido en que habla Hegel de «actualidad». El propio debate en torno al supuesto fin de la modernidad o al tránsito hacia una época de posmodernidad, llevado a cabo doscientos años después del diagnóstico efectuado por Hegel en sus escritos, es una demostración clara de la perdurable vigencia de dicha tesis. Hace bien, pues, Habermas, no solo en considerarlo como el iniciador o el inspirador de la idea de la filosofía como comprensión de su propia época, sino en situar actualmente su pensamiento en el contexto al que nos obliga la conciencia histórica de *nuestro tiempo*.

Volvamos un momento al diagnóstico que efectúa Hegel sobre la filosofía de su época y recordemos, al menos brevemente, algunos de sus rasgos centrales. Entiende que la filosofía y la Revolución de los tiempos modernos han hallado un fundamento de incuestionable originalidad en la historia, pero se cuestiona por qué ello ha debido ocurrir a expensas de la armonía imperante en el mundo antiguo. Anima a Hegel, por así decir, la pregunta por las razones que han conducido a extrapolar un descubrimiento histórico en sí mismo valioso e irreversible. Tras los diversos planteamientos de la filosofía moderna reconoce, como se ha ya dicho, un denominador común —«el principio de la subjetividad»— y advierte que a él se ha llegado ignorando la cohesión de la *vida buena* sobre la que reposaba la ética de la antigüedad. Pero, de ser esto así, nos vemos obligados a buscar las razones de esta *pérdida* o a explicar el sentido del desarrollo paradójico de la filosofía moderna.

Esta es la cuestión central que preocupa a Hegel desde sus primeros escritos y que orienta sus diferentes proyectos sistemáticos iniciales. Pero no se trata simplemente de una pregunta genérica sobre la relación existente entre dos épocas históricas, sino de un cuestionamiento más profundo de las premisas ontológicas sobre las que reposa aquella relación, y de las cuales depende igualmente el modo en que los modernos conciben la oposición de la razón a la experiencia y a la historia. Por la naturaleza misma de la

pregunta, es decir, por destacar mediante ella la ambigüedad esencial del concepto moderno de subjetividad, Hegel se aparta de la conciencia triunfalista de su época. La intención mediadora subyacente a la pregunta lo convierte en un *crítico* de la filosofía moderna. A esta le reprocha Hegel no haber sido consciente del proceso histórico en el que pudo llegar a desarrollarse el subjetivismo, del cual ella misma, como filosofía, ha terminado por ser un reflejo teórico.

> La filosofía debe preguntarse [...] si la especulación (alejada todo lo posible del común sentido y de la fijación de contrapuestos por parte de este) se ha sometido al destino de su tiempo: tener que poner absolutamente una sola forma del Absoluto, es decir, lo contrapuesto según su esencia.[31]

Hegel se vale de las expresiones «mundo moderno *[moderne Welt]*» y «tiempos modernos *[moderne Zeiten]*» con la intención de caracterizar conceptualmente la originalidad y el problema central de la época. Los acontecimientos históricos más determinantes, a través de los cuales se pone de manifiesto además la conciencia de sus integrantes, son la Reforma, la Ilustración, la Revolución Francesa y el surgimiento de la sociedad civil. Considerar a la subjetividad como «principio de una nueva forma del mundo» es un modo de poner de relieve la pretensión de la filosofía y la ciencia modernas de redefinir el conocimiento, la moral, la política, el arte, al igual que su posible integración sistemática, sobre la base de la autonomía y la autodeterminación de la razón. Ni el orden teleológico de la naturaleza, ni la cosmovisión religiosa de la tradición medieval, ni las representaciones del sentido común, ni las formas objetivas de la realidad social pueden ofrecer resistencia a la capacidad crítica o a la absoluta autonomía de la razón. En múltiples ámbitos del mundo moderno ha llegado a imponerse este principio de la subjetividad. El interés de Hegel se concentra en hacer explícita la necesidad de sus vinculaciones recíprocas.

En el ámbito de la *religión*, la Ilustración ha ganado la batalla contra la «superstición», gracias a la naturaleza de sus «armas» (las armas de la razón).[32] En el ámbito de la *política*, se ha hecho valer —en la teoría— una fundamentación contractualista del Estado sobre la base de la voluntad individual, y —en la práctica— un Estado de derecho en el que ha de estar garantizada la libertad del arbitrio subjetivo.[33] Gracias al nuevo fundamento

axiomático del conocimiento, las *ciencias* han podido independizarse metodológicamente, aplicando con éxito su estrategia deductiva y clasificatoria a todos los objetos empíricos posibles.[34] Las teorías de la *moral* confirman también, a su manera, este proceso, en la medida en que recurren al concepto de «certeza moral *[Gewissen]*»[35] para destacar el derecho del saber individual respecto de las propias acciones, o en la medida en que identifican la forma suprema de la libertad moral con la autodeterminación de la razón. En el ámbito del *arte*, el romanticismo eleva la interioridad y el sentimiento subjetivo a principio absoluto de la creación. Finalmente, la *reflexión filosófica* misma, sea esta de orientación empirista o racionalista, en su búsqueda de un principio incuestionable al que poder remitir la diversidad de sus problemas, revela inequívocamente el rasgo esencial de esta época —el principio de la subjetividad—, una de cuyas manifestaciones más extremas, pero perfectamente consecuentes, puede verse en el idealismo subjetivo de Fichte.

Pues bien, como hemos visto, de acuerdo con el diagnóstico de Hegel este principio de una nueva forma del mundo, aun constituyendo un progreso indiscutible de la racionalidad, ha llegado a convertirse simultáneamente, en su absolutización, en causa determinante de la *alienación* y el *desgarramiento* imperantes en los tiempos modernos. «El principio de la independencia de la razón, de su absoluta autonomía, debe ser considerado desde ahora simultáneamente como principio universal de la filosofía y como uno de los prejuicios de la época».[36] La subjetividad encierra la profunda ambivalencia de no poder ser planteada como principio explicativo y fundante más que mediante el establecimiento de dualismos irreconciliables y bajo el supuesto de la disgregación de las diferentes esferas de la existencia humana. Se trata, pues, de un esfuerzo por poner de manifiesto, con intención crítica, las relaciones implícitas existentes entre las diferentes formas de absolutizar el principio de la subjetividad, proponiendo al mismo tiempo un concepto más adecuado de razón que permita superar sistemáticamente sus múltiples oposiciones. Es en este sentido que la modernidad se convierte para él en un *problema filosófico*. Y en la medida en que la ambigüedad del principio dominante en la época es descubierta a partir de una nueva *conciencia histórica*, la recurrente revisión de la problemática filosófica y cultural del mundo antiguo adquiere su verdadera significación teórica.[37]

III. La actualidad entre la crítica y la comprensión. El tejido de Penélope

En la lectura que hace Habermas de la actitud filosófica original de Hegel por haber convertido a su propia época en el tema central de su filosofía, el desenlace es muy diferente del punto de partida. Habiendo sido una figura pionera en el proceso de «autocercioramiento» y autocrítica de la modernidad, en su obra de madurez, en particular en su *Filosofía del derecho*, él habría traicionado su inspiración original y se habría rendido a una justificación del orden social y político reinantes en su época. «La filosofía de Hegel [concluye Habermas lapidariamente] solo logra satisfacer la necesidad de autofundamentación de la modernidad al precio de una *devaluación de la actualidad* y de una neutralización de la crítica».[38] Algo desconcertante, aunque muy significativo para nuestra argumentación, es que Habermas utiliza, para confirmar su hipótesis, expresiones de Hegel tomadas del «Prefacio» de la *Filosofía del derecho* —como la «racionalidad de lo real»—, siendo así que de esa misma fuente había tomado las expresiones que le sirvieron inicialmente para caracterizar la conciencia histórica y la actitud crítica frente a la modernidad —como la idea justamente de que la filosofía es la «comprensión de su propia época en pensamientos»—. Es Hegel contra Hegel, no solo en periodos sucesivos, sino simultáneamente. O es, como estamos tratando de mostrar, el costo de haber convertido a la «actualidad» en una dimensión constitutiva de la filosofía.

Se trataría, según Habermas, de la renuncia a uno de los dos aspectos fundamentales contenidos inicialmente en la figura de la filosofía como «la propia época aprehendida en pensamientos», a saber, la renuncia a la *crítica* en favor de la mera *comprensión* racionalizante y/o justificadora de la realidad existente. La causa última de este giro conservador residiría, en su opinión, en no haber logrado liberarse de la dependencia del paradigma monológico y autopoiético de la subjetividad, en cuyo marco se postula una idea de lo absoluto que resuelve o redime las contradicciones aparentes de la historia presente o pasada.[39] Nos recuerda un escrito temprano de Hegel, con el que se abría en 1802 el *Kritisches Journal der Philosophie*, «Sobre la esencia de la crítica filosófica», en el que se distinguen dos tipos de

«crítica»: una, que consistiría en denunciar la falsa positividad, la opresión o las formas anquilosadas de la realidad existente, a fin de hacer aparecer la vida de la idea que late tras ellas; y una segunda, que consistiría en cuestionar las pretensiones del subjetivismo de las concepciones de su época que se resisten a admitir la naturaleza comprensiva o globalizante de la razón.[40] «El Hegel de la *Filosofía del derecho* [concluye Habermas] solo considera ya justificada la crítica en esta segunda versión».[41] En realidad, esta «crítica» ya no sería tal, porque solo estaría dirigida contra quienes ignoran que «la realidad es racional» o contra quienes, como los filósofos del idealismo político —¿Habermas entre ellos?— adoptan una actitud principista extrema que desconoce las formas de racionalidad práctica realmente existente, es decir, que *pretenden enseñarle al mundo cómo debe ser*.

La tesis de Habermas no es nueva, ni en la teoría ni en la práctica. Y, me atrevería a decir, tampoco es necesariamente descaminada, si interpretamos en su cabal dimensión la concepción hegeliana sobre la «actualidad» necesaria de la filosofía. Aquella tesis no es nueva, porque ya entre los contemporáneos de Hegel, como lo hemos recordado, se puso en cuestión su interpretación de la «racionalidad de lo real» y hasta se le objetó estar otorgando legitimidad teórica al Estado prusiano. Y, desde entonces, ha habido una larga tradición de pensadores que, plegándose a esta lectura, o bien han mantenido la denuncia de la complicidad de la filosofía hegeliana con la sociedad realmente existente, o bien han reivindicado su inspiración originaria radical para cuestionar, en su nombre, la persistencia de formas de alienación o extrañamiento en la sociedad. Ello ha ocurrido no solo en la teoría, sino también en la práctica, es decir, en una amplia diversidad de movimientos sociales emancipatorios que han recurrido a motivos hegelianos para fundamentar, aun indirectamente, sus pretensiones libertarias.

Pero, como es sabido, el movimiento ha sido pendular, porque, de otro lado, la concepción hegeliana de la vinculación de la filosofía a su época también ha inspirado a una tradición historicista enfocada principalmente en la racionalidad inmanente a la vida de las culturas y de los pueblos, desde el vitalismo decimonónico hasta las teorías culturalistas, o multiculturalistas, de nuestra época, incluyendo naturalmente a la concepción del reconocimiento. Quizás la más significativa herencia de esa tesis ha sido la

filosofía hermenéutica, pues es la que ha recogido filosóficamente con mayor provecho la idea de la *conciencia histórica*, proyectando hacia el pasado la confianza en el desarrollo de una racionalidad práctica en las culturas y abogando por la comprensión de las diferentes épocas de la historia en forma de constelaciones multidimensionales de sentido.[42]

A todo ello conduce, hay que decirlo, la idea hegeliana de la «actualidad» de la filosofía. A la comprensión y a la crítica. Al enjuiciamiento de las limitaciones de la realización de la razón en la historia y al reconocimiento de las formas en que ella adquiere existencia efectiva. Siempre desde el presente, desde el momento último al que ha llegado el espíritu que se conoce a sí mismo. Y necesariamente con conciencia histórica, porque ella le es ya constitutiva al pensamiento mismo, no solo respecto del devenir de las concepciones filosóficas del pasado, sino también respecto de los cambios que experimenta la sociedad en sus formas institucionales y sus hábitos de conducta en el marco de su evolución. Ha habido y habrá momentos en la historia —el de nuestra propia época es claramente uno de ellos— en los que se deberá poner el acento en la crítica, porque peligra el avance de la cultura de la libertad o se retrocede en la primacía de la política sobre la economía; en otras palabras, porque se agravan las expresiones de la «alienación» o del «extrañamiento» en el dudosamente llamado *orden del mundo*. Pero ello no debe hacernos perder de vista el grado de maduración, o de realización, que ha ido experimentando la razón en el curso de esta misma historia, que es lo que nos permite ejercer la actitud crítica frente a sus expectativas normativas incumplidas.

La tesis hegeliana sobre la actualidad de la filosofía no se refiere pues —lo hemos venido diciendo desde el comienzo— a la permanencia en el futuro de un sistema compacto de ideas, concluido en el momento de su producción, sino más bien a la necesidad, ineludible para la filosofía, de interrogarse siempre, desde el estadio al que ha llegado la reflexión en el presente, y con conciencia y perspectiva históricas, sobre la marcha de la razón, sobre las fracturas de la vida ética, sobre los avances en el proceso de reconocimiento. Si la filosofía siempre *aparece en el tiempo solo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación*, es perfectamente lógico extraer de allí la consecuencia —como bien señala Robert Pippin—[43] de que ya hace más de doscientos años que la realidad vivida por Hegel *ha consumado su proceso de formación*, y que más bien

son ahora otros acontecimientos los que solicitan la atención y la reflexión de la filosofía. Y sería además un contrasentido —añade Pippin con agudeza— imaginar que Hegel tenía razón cuando criticaba a los filósofos que pretendían *enseñarnos cómo debe ser el mundo,* pero atribuirle a su teoría política al mismo tiempo la pretensión de *enseñarnos cómo debe ser el Estado*.

En el mismo «Prefacio» a su *Filosofía del derecho* emplea Hegel una metáfora muy reveladora, con la que quisiera concluir este ensayo. En apariencia, se trata de una alusión irónica, pero que encierra una lección derivada de lo que hemos venido exponiendo. Para relativizar la conveniencia de un compendio filosófico como el que publica, comenta que es común imaginar «que lo que produce la filosofía es una obra tan nocturna y agotadora *[übernächtig]* como el tejido de Penélope, que cada día debe ser recomenzado».[44] *Comprender la propia época en pensamientos* es, por definición, un tejido de esta naturaleza. A ello nos obliga considerar a la *actualidad* como una dimensión esencial de la actividad filosófica misma.[45]

---

1 G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 61 (en adelante, PFD). Citaré las obras de Hegel en alemán en la versión de *Werke in zwanzig Bänden. Gesamte Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986 (*Theorie Werkausgabe,* en adelante, W). En este caso, W 7, p. 26.

2 PDF, p. 61.

3 Esopo, *Fábulas*, México, Biblioteca Digital ILCE, p. 257.

4 PDF, p. 62.

5 *Ibid.*, p. 48.

6 *Ibid.*, pp. 62-63.

7 *Ibid.*, p. 61.

8 *Ibid.*, p. 59.

9 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830)*, Madrid, Abada, 2017, pp. 126ss.

10 *Ibid.*, p. 129

11 *Ibid.*

12 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1955, tomo I, p. 48 (en adelante, LHF) [W 18, p. 64].

13 LHF, p. 48.

14 LHF, p. 42 [«Nähere Vergleichung der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst», W 18, p. 58].

15 LHF, p. 44 [W 18, p. 61].

16 *Ibid.*

17 LHF, p. 45 [W 18, p. 62]. Cf. F. Schiller y J.W. von Goethe, *Xenien*, Frankfurt del Meno, Insel, 1986.
18 La relación entre historicidad y temporalidad en la filosofía de Hegel ha sido agudamente esclarecida por W. Jaeschke en su libro *Hegels Philosophie*, Hamburgo, Meiner, 2020, en especial en el capítulo «Zur Geschichtsphilosophie Hegels», pp. 281-299. Cf. también T.S. Hoffmann, *Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden, Marix, 2012, pp. 44ss.
19 LHF, p. 55 [W 18, p. 73].
20 LHF, p. 56 [W 18, p. 74].
21 *Ibid.*
22 *Ibid.*
23 LHF, p. 56 [W 18, pp. 74-75]. Aquí, y en otros pasajes, he corregido ligeramente la traducción de Roces.
24 J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989. Citaré esta edición, aunque modificando ocasionalmente la traducción.
25 *Ibid.*, p. 7.
26 *Ibid.*, p. 28.
27 *Ibid.* De este problema me he ocupado largamente en mi libro *Hegels Kritik der modernen Welt. Über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1987.
28 Cf., entre otros textos de Hegel, *Creer y saber*, cuyo subtítulo es precisamente *O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en todas sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte* (Bogotá, Norma, 1992).
29 G.W.F. Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989, p. 12. Modifico ligeramente la traducción.
30 J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, p. 32. Las cursivas son mías, y las uso para destacar lo que es relevante en el contexto.
31 G.W.F. Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling, op. cit.*, p. 23.
32 Cf. el capítulo «La lucha de la Ilustración contra la superstición *[Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben]*», en G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2017, pp. 259-274.
33 Cf. PDF, § 124, obs., pp. 219ss.; § 185, pp. 305ss.; § 206, pp. 324s.
34 Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, op. cit.*, § 77, pp. 247ss.; asimismo, id., *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, en W 2, pp. 184ss.
35 Cf. PDF, § 136ss., pp. 233ss.
36 Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, op. cit.*, § 60, p. 219.
37 He desarrollado el tema con más amplitud en mi artículo «Hegel ante la modernidad», *Areté* I (1989), pp. 42-58.
38 J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, p. 59. Las cursivas son mías.
39 *Ibid.*, p. 56..
40 G.W.F. Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, en W 2, pp. 171-187, p. 175.
41 J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, pp. 59-60.
42 Cf., por ejemplo, R. Bubner, «Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt», en R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik: Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, Tubinga, Mohr, 1970, tomo 1, pp. 317-342.
43 Cf. R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency al Ethical Life*, Cambridge,

Cambridge University Press, 2008, p. 269
44 PDF, p. 46.
45 He reunido algunos ensayos con el ánimo de desarrollar esta tesis en mi libro *La travesía de la libertad*, Madrid, Abada, 2021.

Actualidad del concepto hegeliano de vida

Sandra V. Palermo

I.

«Empero dentro del espíritu aparece la vida, de una parte, frente a él, de otra, como puesta de consuno con él; y esta unidad, como renacida puramente gracias a él».[1] En un contexto en el cual se trata de dar cuenta de la «necesidad de considerar dentro de la lógica la idea de la vida»,[2] así presenta Hegel la relación entre vida y espíritu en la *Ciencia de la lógica*. No dice mucho más al respecto; tan obvia le parecía la explicación: solo una lógica meramente formal, que considerara el pensar como forma vacía y por lo tanto ajena e indiferente a su contenido excluiría de su dominio la vida; la lógica especulativa, en cambio, en tanto que «contiene al *pensamiento, en la medida en que él es, precisamente de la misma manera, la Cosa en sí misma*, o bien contiene la Cosa en sí, en la medida en que ella es, precisamente de la misma manera, el pensamiento puro»,[3] está llamada a dar cuenta de «un objeto tan concreto y, si se quiere, tan real» como lo viviente. Lo cual, por supuesto, no exime de la distinción entre la vida lógica, la vida natural, propia de la filosofía de la naturaleza, y la vida que se halla en conexión con el espíritu.

Dejando de lado las dificultades que muchos intérpretes habrían encontrado en la aparición de la vida dentro del itinerario lógico, lo que me interesa resaltar aquí es que en estas líneas Hegel reconoce diferentes estatutos de la vida. Se habla así de una vida lógica, que es idea en su existencia inmediata y que a través de los tres momentos de la *individualidad viviente*, del *proceso vital* y del *género* accede a constituirse como idea que se refiere a sí misma, es decir, como «*idea* del *conocer*»; se habla de una vida natural, que tiene su lugar de exposición en la *Naturphilosohie* y constituye, dentro de esta, la instancia más alta de

realización de la exterioridad en la que la idea se encuentra en la naturaleza; se habla, finalmente, de una vida que está en conexión con el espíritu, por un lado, en la forma del enfrentamiento y de la contraposición con él, por el otro, constituyendo una unidad con el espíritu.

Vida, entonces, podemos afirmar, se dice en Hegel de muchas maneras diferentes. Lo que permanece en cada una de estas acepciones, permitiendo así la pluralidad de declinaciones, es el carácter de actividad, procesualidad y contradicción. Lo viviente se contrapone a lo muerto como lo activo se contrapone a lo estático. Y justamente porque la vida comporta devenir y automovimiento no es posible aferrarla allí donde se intenta, como hace el entendimiento, sortear el peligro de la contradicción. Desde este punto de vista, se halla una continuidad asombrosa en el pensamiento hegeliano: a pesar de los deslizamientos conceptuales que las obras maduras del autor introducen respecto de los escritos de juventud, desde los trabajos de Frankfurt hasta la segunda edición de la doctrina del ser de la *Ciencia de la lógica*, la contradicción se presenta, para Hegel, como peculiaridad de lo viviente, ante cuyo desafío el pensar reflexivo sucumbe.[4] La vida, en tanto que actividad que tiene su origen en sí misma y es fin en sí, es una «absoluta contradicción para la reflexión». La estructura de lo viviente *excede* el dominio del entendimiento, cuyas leyes resultan impotentes a la hora de aferrar lo propio de la vida, que exige en cambio la audacia de la especulación. De ahí que la vida imponga, para Hegel, un nuevo paradigma del pensar y de la razón, como así también de la actividad de conocer; es el desafío de dar cuenta de lo viviente lo que lo lleva a reconocer la exigencia de un modelo nuevo de razón y de pensar, que no se reduzca al pensar reflexionante kantiano, para el cual la vida no es sino un «misterio inconcebible».[5] Al mismo tiempo, solo el pensar capaz de tomar sobre sí la contradicción, de reconocerla como constitutiva de lo que es efectivamente real y de reconocerse en ella, podrá decirse, él mismo, pensar viviente, *lebendiger Begriff*, vida.

Desde este punto de vista, el concepto de vida posee un rol fundamentalmente *crítico* dentro de la reflexión hegeliana, pues pone en jaque el carácter solo subjetivo y representacionalista del pensar moderno, con todas las contraposiciones que el mismo comporta. Mi hipótesis es que, sin disolver tal estatuto normativo, el carácter crítico de la vida se irá desplazando a lo largo de la producción hegeliana, de suerte que mientras

en los escritos de juventud la misma resulta un *Maßstab* externo, con el cual el pensar ha de medirse y ante el cual claudica, los trabajos de la madurez se caracterizan en cambio por asumir tal «medida» como interna o constitutiva del pensar mismo. Tal asunción no solo resulta en la idea de un pensar viviente y en su capacidad de dar cuenta de la vida, sino que además impone una reconfiguración de la relación entre naturaleza y espíritu, en virtud de la cual es posible, para Hegel, sostener la continuidad y discontinuidad entre ellos.[6]

Decir que la vida tiene una función esencialmente crítica en Hegel significa, entonces, sostener que hace estallar toda forma de contraposición entre naturaleza y espíritu, así como entre naturaleza y libertad, mas también entre subjetividad y objetividad o entre concepto y realidad, sin permitir, al mismo tiempo, un aplastamiento de cada uno de estos términos sobre su opuesto. En este sentido, el estatuto meramente analógico que muchas veces se ha reconocido a la vida dentro del horizonte teórico de la *nachkantische Philosophie* resulta insuficiente para dar cuenta de su lugar dentro de la filosofía hegeliana: aunque a veces aparezca utilizada en ese sentido, la vida no tiene un carácter puramente metafórico en Hegel, como si se hablara de *lebendiger Begriff* en sentido solo figurativo o como si se la introdujera para ilustrar la estructura dinámica del pensar y de la razón. Como sostiene Karen Ng, «la razón no es *como* la vida».[7] Más que de analogía, se debería hablar de un movimiento de reciprocidad entre vida y pensar en Hegel, en el cual cada uno de los términos es miembro y, al mismo tiempo, el todo de la relación. Es precisamente en virtud de esta reciprocidad que cada uno de ellos reviste un carácter de condición y de instancia de reflejo del otro que, a su vez, no se reduce a aquel, mas se gana a partir de él, manteniéndolo como su propia instancia constitutiva.

Es por otra parte aquí donde, desde mi punto de vista, se puede apreciar la «actualidad» del concepto hegeliano de vida, en el sentido de un pensamiento cuya lección debe ser aún atendida: la excepcionalidad de la vida, en virtud de la cual no es posible reducirla ni a estructura puramente natural ni a instancia exclusivamente histórico-espiritual, no solo comporta una crítica de toda forma de reduccionismo fisicalista o naturalista, sino también de toda forma de dualismo, dentro del cual, creemos, es posible colocar ciertas expresiones del pensamiento biopolítico contemporáneo.

En las páginas que siguen me propongo dar cuenta de la pluralidad

semántica de la noción hegeliana de vida y de sus funciones dentro del recorrido filosófico de Hegel, intentando mostrar que el desplazamiento conceptual que se produce entre los escritos juveniles y los trabajos de la madurez no diluye el carácter crítico o normativo que la vida asume en Hegel. Para ello, intentaré trazar un perfil histórico-genético del concepto de vida en la reflexión hegeliana (II). En segundo lugar, me concentraré sobre algunos pasajes de la *Fenomenología del espíritu* y de la *Enciclopedia* con el objeto de poner en evidencia que la función de la vida en Hegel no es simplemente analógica y que la asunción de un pensar viviente constituye el perno alrededor del cual el filósofo modela una relación entre naturaleza y espíritu que apunta a dejar atrás toda forma de dualismo entre ellos (III). El recorrido apunta a poner en evidencia cómo el esfuerzo hegeliano de pensar la irreductibilidad de la vida a vida meramente biológica o meramente espiritual constituye una lección todavía digna de ser atendida en esta nuestra contemporaneidad (IV).

II.

La noción de vida atraviesa toda la producción filosófica de Hegel, desde sus primeros albores.[8] Como bien ha puesto en evidencia Miriam Sampaio de Madureira, ya en los trabajos de Tubinga y de Berna es posible vislumbrar una estrecha relación entre la *Lebendigkeit* y el tema de la religión que ocupa la reflexión hegeliana de esos años, de suerte que el ligamen viviente, representado por el mundo griego, asume una función normativa de crítica del mundo moderno, pensado como lugar de escisión entre individuo y estado, entre naturaleza interior y naturaleza exterior, entre norma y adhesión interior a la misma.[9] Será sin embargo en el periodo de Frankfurt, debido a la influencia de Hölderlin y de los círculos románticos en los que él lo introduce, que la cuestión de la vida adquiera una importancia decisiva para Hegel: aquí vida no solo indica un modelo o una norma externos, a partir de los cuales resulta posible criticar las escisiones propias de la modernidad, sino que progresivamente asume el sentido de un proceso o movimiento de unificación, que, para ser tal, ha de incluir dentro de sí aquello que se le contrapone o lo niega. Es en este

sentido que la noción de vida aparece enlazada, en Frankfurt, al tema del amor, sin perder su conexión con el tema del *religere* que había ocupado la reflexión hegeliana en los años precedentes.

Este significado de la vida no solo como unidad que contiene dentro de sí lo opuesto de sí, sino antes bien como movimiento o proceso de unificación de sí con lo otro de sí, se pone en evidencia, a mi modo de ver, tanto en el pasaje del así llamado *Systemfragment von 1800*,[10] en el cual Hegel define la vida como «unión de la unión y de la no-unión», como en el fragmento conocido como *Die Liebe*, en el cual la vida aparece por primera vez como movimiento de formación, o mejor, de autoformación, que, para constituirse como vida completa, ha de pasar por la separación y la reflexión, y que gracias al amor ha de *re*encontrarse a sí misma, como duplicación de sí y como verdadera unidad: «En él [el amor] la vida se reencuentra como una duplicación y como unidad concordante consigo misma. Partiendo de la unión no desarrollada, la vida ha recorrido, a través de [su proceso] de formación, el ciclo completo hasta la unión completa».[11] Vida como amor y como proceso de unificación se contraponen aquí a la unidad pensada solo como una «suma de muchas [individualidades] particulares separadas»,[12] que Hegel identifica con una unidad de tipo mecánico, posesivo, y por lo tanto como una unidad unilateral, estática y muerta.

Lo que los textos citados permiten comprender es que, si bien todavía en un contexto conceptual de incertezas teóricas y metodológicas, la noción de vida adquiere, en los últimos años del siglo XVIII, un carácter de relacionalidad que irá imponiéndose en la reflexión hegeliana sucesiva y sobre el cual habrá de modelarse un concepto de razón y de pensar que no ceda a la seducción ni del idealismo subjetivo ni del realismo. Por otro lado, se ha de notar que si en los primeros trabajos de Frankfurt *Leben* parecía asumir un respiro exclusivamente cósmico-metafísico, en los últimos textos del mismo periodo son las imágenes provenientes de la naturaleza y de las ciencias biológicas de la época las que parecen guiar la reflexión de Hegel, que adquiere una conciencia cada vez más clara de la imposibilidad de pensar una verdadera unidad allí donde la negación, la separación y la muerte se presentan como ajenas o externas a la misma. Unidad plena no puede ser aquella pura de toda escisión, sino aquella que se completa como tal en el *medium* de un movimiento de unificación consigo de lo separado u opuesto a sí. En un pasaje de *El espíritu del cristianismo y su destino* en el

que aún se opone idea y reflexión a vida o vínculo viviente se lee: «La afirmación de que la totalidad es diferente de sus partes es válida únicamente para los objetos, para lo muerto; en lo viviente, en cambio, una parte del mismo es igualmente "lo Uno", es la misma unidad que la totalidad».[13] Y para intentar dar cuenta de esta relación parte-todo no como ajenos y externos el uno al otro sino como reciprocidad e inmanencia, Hegel remite a la relación de las ramas con el árbol:

> Un árbol que tiene tres ramas es, junto con estas, un árbol; pero cada hijo del árbol, cada rama (también sus retoños, hojas y flores), es a su vez un árbol; las fibras que transmiten a la rama los jugos del árbol son de la misma naturaleza que sus raíces. Si se coloca un árbol en la tierra con las raíces hacia arriba brotarán hojas de sus raíces y las ramas se enraizarán en la tierra; es igualmente verdad decir que se trata de un árbol como decir que se trata de tres.[14]

La vida es unificación en el sentido de una reciprocidad de todo y parte, en virtud de la cual las partes son mediante, en y por el todo, así como el todo se sostiene en virtud de las partes, las cuales, a su vez, en tanto que órganos del todo, son, ellas mismas, totalidad. Este modelo relacional todo-parte es profundizado en el así llamado *Systemfragment*, en el cual la vida en su relación con los múltiples vivientes traza la figura de una totalidad omnicomprensiva en la que relación y oposición se conjugan: así como el viviente individual es tal solo en tanto que separado, opuesto, a una multiplicidad de otros individuos, siendo necesariamente al mismo tiempo tal solo en relación con los otros individuos, la vida también es solo en tanto que organización unitaria e indivisa, siendo, al mismo tiempo, en tanto que multiplicidad de vivientes singulares, en tanto vida exteriorizada o que se manifiesta en cada uno de los individuos vivientes. De ahí que se lea:

> Un hombre es una vida individual en cuanto es algo distinto de todos los elementos y de la infinidad de las vidas individuales que hay fuera de él; es una vida individual solo en la medida en que es *uno* con todos los elementos y con toda la infinitud de vidas individuales fuera de él, y *es* solo en la medida en que la totalidad de la vida está dividida, siendo él una parte y todo el resto la otra parte; *es* solo en la medida en que *no* es una parte, en que no hay nada que esté separado de él.[15]

También la vida, en tanto que totalidad organizada, se dice, «*es* esta

relación», es decir, es en tanto que «individuo», mas al mismo tiempo no es sino como «mera multiplicidad» y «su relación [entonces] no es más absoluta que la separación de lo así relacionado».[16]

Relación (=unificación) y oposición se entrelazan entonces reduplicándose en dos niveles diferentes: vida y viviente. Cada uno de ellos *es* en esta conjugación de inclusión y exclusión, de ligazón y abstracción o separación. Cada uno de estos modos no es sin el otro, pues el ser oposición del individuo es expresión de su ser relación, vínculo con la totalidad de la que es parte; al mismo tiempo, tal totalidad orgánica no se constituye sin diferencia, alteridad, multiplicidad de vivientes, como manifestación que es contemporáneamente un salirse, un oponerse a esa unidad.

Estos pasajes ponen en evidencia que el *Fragmento de sistema* se apropia, reelaborándola, de la idea kantiana del *Naturzweck* como reciprocidad de todo y parte, en la cual las partes no son sin el todo, pero a su vez el todo se sostiene gracias a la relación de las partes entre ellas y con el todo; porque, como se lee en el § 64 de la *Kritik der Urteilskraft*, la continua pérdida de las hojas comportaría la muerte del mismo.[17] Sin embargo, en esta recuperación de Kant, Hegel realiza, a pesar de Kant, para decirlo con Franco Chiereghin, un paso decisivo más allá de él:[18] al filósofo de Stuttgart la perspectiva organicista le permite pensar no solo el ser-todo de la parte, su ser esencialmente en la relación con la totalidad de la cual es parte, sino también, especularmente, el ser en sí de la parte, su ser individuo, es decir, su ser en tanto que separación y oposición a esa misma totalidad. Por otro lado, la apropiación del concepto de fin natural, leído a la luz de la idea spinoziana de *causa sui* y articulado con la noción kantiana del universal sintético propio del entendimiento intuitivo, permite a Hegel vislumbrar, en el concepto de vida, el lugar de conjugación de la dimensión epistémica y de la dimensión ontológica; la vida es, sí, instancia objetiva, pues es exteriorización, manifestación —la vida es en tanto que se exterioriza o realiza fuera de sí—;[19] al mismo tiempo, esa duplicación que le es constitutiva y en la que la vida vuelve a sí o se reencuentra, en virtud de la cual ella es *fin* en sí misma, hace de la vida principio de conocimiento. Aquí principio de la capacidad de juzgar y realidad se tocan, se reflejan uno en el otro. Pues solo en tanto que asume sobre sí el «infinito antagonismo», el serse otro u oponerse a sí mismo, el pensar adquiere la *vis* que le permite pensar la vida, lo viviente. Al mismo tiempo, es lo viviente, en su estructura

de relación-oposición, de exteriorización-interiorización y de actividad, la guía en la que el pensar se ordena razón dejando a sus espaldas la rigidez impotente del entendimiento.

Es cierto que en el *Fragmento de sistema*, aunque en él se insista en la necesidad de considerar la vida no solo como relación sino también como oposición, el pensar sigue colocándose en un espacio de alteridad respecto de lo que es; de hecho, a pesar de definir la vida como «unión de la unión y de la no-unión», Hegel afirma que la virtud de esta expresión reside en su indicar «un ser fuera de la reflexión», un ser que en este contexto todavía parece ser objeto solo de la religión. La razón y la filosofía son aún identificadas con la reflexión y por lo tanto consideradas como ejercicios de solidificación de lo viviente en «puntos estables, subsistentes y fijos». La vida tratada por la reflexión, en la que la reflexión ha introducido sus conceptos de separación entre lo particular y lo universal, entre lo limitado y lo ilimitado, es aquí mera «naturaleza»: vida simplemente «puesta» y, por lo tanto, podríamos decir, vida no viviente. Aun así, leyendo entre líneas, el texto permite vislumbrar un primer esbozo de esa distinción entre reflexión y razón que dominará la reflexión hegeliana desde su mudanza a la ciudad de Jena: si por un lado se afirma que la filosofía tiene que «terminar con la religión», pues siendo «un pensar» lleva en sí una doble oposición: tanto la oposición entre pensar y no-pensar, «como la [que existe] entre lo pensante y lo pensado»,[20] por el otro lado se le confía a la razón el completamiento de lo finito, su perfeccionamiento «por medio de la razón», necesario para «la elevación de la vida finita a la vida infinita». Tal completamiento es posible, escribe Hegel, en cuanto la «vida pensante», es decir, la razón, sintiendo la contradicción, el «antagonismo que sigue subsistiendo entre sí misma y la vida infinita», es capaz de extraer de lo mortal y pasajero, de lo que en su infinito antagonismo se combate a sí mismo, lo viviente, «libre de toda corrupción»;[21] aunque en ese movimiento la razón deponga su carácter de vida pensante y contemplativo.

El *Systemfragment von 1800* representa, como se puede ver, un momento fundamental en la reflexión hegeliana acerca de la vida; el texto constituye una suerte de laboratorio conceptual en el que se centrifugan las nociones claves de la producción hegeliana de Frankfurt que, a partir de allí, comenzarán a sufrir una transfiguración decisiva. Mediante la apropiación de la noción kantiana de *Zweck* y de *Naturzweck*, vida y razón empiezan a

reflejarse la una en la otra, configurándose como actividad y proceso de formación y autoformación, que implican salir de sí, duplicación, interacción, asimilación y transformación de lo otro; lo que es, al mismo tiempo, reencuentro consigo mismo en esa alteridad. Por otra parte si, a partir de la estadía jenense, razón, vida y absoluto se presentan como los pernos conceptuales alrededor de los cuales se ordena la reflexión hegeliana, el esfuerzo de nuestro autor, tanto en los primeros trabajos publicados a principios del nuevo siglo, como a lo largo de toda su producción madura, consistirá en no confundir los contornos de tales conceptos. Vida, desde este punto de vista, mantendrá el carácter normativo y crítico, mas ahora la reciprocidad de vida y razón permitirá una interiorización de tal instancia como definitoria de un pensar que justamente por ello ya no se presenta como contrapuesto a la realidad. De este modo, Hegel puede emprender el camino que lo llevará a la superación del idealismo subjetivo —para el cual la realidad es el producto de la actividad mental del sujeto— y del realismo —para el cual el sujeto se limita al registro pasivo de una realidad que le preexiste y está preconstituida independientemente de su relación con él.

III.

Sostener el carácter crítico[22] de la noción de vida en Hegel significa refrendar una función metasistemática de tal concepto dentro de la producción filosófica de nuestro autor: la vida, como se dijo, es la instancia desde la cual Hegel modela las nociones de razón y de pensamiento y sobre la cual construye el concepto de idealismo que habrá de plasmarse en su sistema. Este rol metasistemático del concepto de vida, por otra parte, se articula con un rol que podríamos llamar intrasistemático, en virtud del cual la vida se desdobla una y otra vez dentro del sistema, pues, por un lado, Hegel la coloca como el momento más alto de desarrollo de la naturaleza y, por el otro, como vimos a partir de la cita de apertura de este texto, habla de una vida que está en conexión con el espíritu, tanto en el modo de una oposición a él, como en el modo de la unidad con él. Espíritu que se opone a la vida, mas en una dialéctica indisoluble con ella, y espíritu que es todo

uno con la vida representan el punto en el que nivel intrasistemático y el metasistemático se tocan. Por una parte, el espíritu es tal en tanto que se distingue de la naturaleza y por lo tanto de la vida que es la instancia más alta de desarrollo de aquella; por la otra, el espíritu, en tanto que realización acabada de la idea, en tanto que *Resultat* de todo el proceso, no puede sino identificarse con la idea (=razón) en su totalidad, y, desde ese punto de vista, como dice Hegel en el agregado del apartado 379 de la *Enciclopedia*, no puede sino ser él mismo lo verdaderamente viviente y orgánico; pues la razón como tal es aquí, en tanto movimiento de producción de sí, vida.

Atendamos entonces a esa doble relación de la vida con el espíritu del cual habla Hegel en el capítulo sobre la idea de la vida de la *Ciencia de la lógica*. La vida, en tanto que enfrentada al espíritu, es la vida natural o biológica. Pero incluso como otro del espíritu, la vida es también «anticipación» del espíritu, ya que ella «realiza» en sí ese mismo movimiento de retorno sobre sí que es lo propio de aquel. De ahí que Hegel pueda decir, en el contexto de la *Naturphilosophie*, que solo la vida «es lo verdadero; es más alta que las estrellas y que el sol», pues siendo antagonismo, estando siempre expuesto al peligro de tener otro en sí, «lo viviente soporta la contradicción y es la resolución de la misma».[23] En este sentido, la «acción permanente de la vida es […] idealismo absoluto; ella deviene otro, que siempre es superado; si la vida fuera realista tendría respeto de lo externo, pero ella siempre pone obstáculo a la realidad del otro y la transforma en sí misma».[24] La vida es ya idea[25] y, desde este punto de vista, no solo anticipa sino que también abre el espacio de la subjetividad.[26]

Dado que en ella «interno y externo, causa y efecto, fin y medio, subjetividad y objetividad son uno y lo mismo»,[27] la vida no es medio sino «fin para sí misma». Por eso Hegel no se limita a decir que la vida, como el espíritu, presenta una estructura especulativa, sino que además, en el agregado del § 379 de la *Enciclopedia*, escribe:

> El germen de la planta —*este concepto presente en forma sensible*— concluye su propio desplegarse con una realidad efectiva igual a él: la producción de la semilla. *Lo mismo vale para el espíritu*: también su desarrollo ha alcanzado su propia meta cuando el concepto del espíritu accede a su completa realización, o —lo que es lo mismo— cuando el espíritu accede a la plena conciencia de su propio concepto.[28]

La íntima solidaridad mencionada no excluye sin embargo una discontinuidad cualitativa entre vida y espíritu, pues:

> Este coincidir del inicio y del fin, este volver a sí mismo del concepto en su efectiva realización, en el espíritu se presenta en una forma más completa que en el simple viviente; pues, mientras en el viviente el germen producido no se identifica con aquello de lo cual deriva, en el caso del espíritu que se conoce a sí mismo, lo producido es una unidad con lo que produce.[29]

A lo largo de los escritos maduros, el intento de Hegel es siempre el de dar cuenta de la pertenencia y distinción entre vida y espíritu. Como escribe Khurana, aun cuando el espíritu surja de la naturaleza, va más allá de ella y la supera, de suerte que no «se identifica con la naturaleza sino que se gana a sí mismo relacionándose con la naturaleza en el modo de la diferenciación».[30] Tal diferenciación es constitutiva del espíritu, en el sentido de que no hay espíritu por fuera de su hacerse tal; y este continuo movimiento de autoproducción es, al mismo tiempo, movimiento de liberación del espíritu respecto de la naturaleza, que deviene entonces condición necesaria e ineliminable de tal proceso de autoformación. En las páginas de la *Fenomenología del espíritu* que describen el pasaje de la conciencia a la autoconciencia, Hegel explicita esta copertenencia de vida y dimensión espiritual. Allí, el movimiento mediante el cual la conciencia descubre que en todos los tentativos de aferrar el objeto no estaba lidiando sino consigo misma culmina en la figura de la infinitud, que Hegel llama «la esencia simple de la vida».[31] Si el punto de partida de la conciencia, como certeza sensible, se caracterizaba por el hecho de que el objeto era todo y la conciencia nada —pues el objeto se presentaba como dotado de una existencia propia independiente de su relación con la conciencia—, a través de la percepción y el entendimiento la conciencia vuelve a sí reconociendo su rol activo en el proceso de conocimiento.

Tal retorno es posible porque el objeto sobre el cual la conciencia pretendía apoyarse le devuelve ahora su propia imagen, como esencia igual a sí misma que se refiere solo a sí misma y cuyo referirse a sí «es, más bien, el *escindirse en dos*». Esa igualdad consigo —que es tanto un escindirse como un superarse como escindido, como ser otro—, mediante la cual la conciencia accede a sí misma como autoconciencia, se realiza gracias a lo viviente: «en la consideración del mismo [de lo viviente] se enciende la

autoconciencia, pues en el viviente el objeto se revierte en lo subjetivo; allí la conciencia se descubre a sí misma como lo *esencial* del objeto, se reflexiona a sí misma a partir del objeto, deviene objeto a sí misma».[32] Si la conciencia torna a sí como autoconciencia en la consideración de lo viviente es porque lo viviente es él mismo este volver sobre sí; este exteriorizarse, transformando y haciéndose idéntico a sí mismo en ese exponerse.[33] De ahí que, en el capítulo sobre la autoconciencia, Hegel afirme que el objeto de la certeza sensible y de la percepción, en la medida en que ha sido interiorizado por la conciencia, constituyendo así su verdadera *esencia*, es vida: «Lo que la autoconciencia diferencia de sí en cuanto *ente*, en la medida en que es ente puesto, no tiene tampoco en él meramente el modo de la certeza sensorial y de la percepción, sino que es ser reflexionado dentro de sí, y el objeto del deseo inmediato es algo *vivo*».[34]

Ahora bien, si la autoconciencia se aferra a sí misma en y gracias al viviente, ella deberá aún hacer la experiencia de sí como viviente; es decir, como tal que la vida le es esencial. De ahí que, aun cuando para afirmarse como tal y acreditar su libertad, la autoconciencia esté llamada a negar la vida —tanto en el objeto externo a ella, como en sí misma, en la lucha a vida o muerte en la que la conciencia intenta elevar a verdad la certeza de ser para sí—, lo que la autoconciencia habrá de experimentar en este arriesgar la vida es «que la vida le es tan esencial como la pura autoconciencia».[35] Si la autoconciencia intenta ganarse a sí misma mostrando que todo lo que no es ella misma le es evanescente, inesencial, como por ejemplo «su estar inmersa en la extensión de la vida», lo que la prueba de la lucha le devuelve es sin embargo la imprescindibilidad de la vida, pues la eliminación de la existencia natural implicaría la eliminación de la posibilidad misma de la autoconciencia: «cada una de las dos autoconciencias pone en *peligro* la vida de la otra y se expone así ella misma; pero solo *en peligro*, pues también cada una de ellas está dirigida a la conservación de su vida como existencia de su libertad».[36]

Es cierto que la primera forma en la que la autoconciencia aparece es el deseo. Es cierto también que, en cuanto deseo, la autoconciencia se relaciona con el objeto de manera opuesta a como lo hacía la conciencia en tanto que certeza sensible, pues mientras allá el objeto era todo y la conciencia se limitaba a un registro pasivo del mismo, aquí el objeto es nulo

frente al sujeto, es algo cuya independencia es solo aparente y que no merece subsistir por sí.[37] Es cierto, finalmente, que la autoconciencia necesita superar, a través de la otra autoconciencia, esa contradicción que ella misma es en tanto que natural y al mismo tiempo libre.[38] Sin embargo, la resolución positiva de esa contradicción no reside, para Hegel, en el desembarazarse de la vida, pues esta, como se vio, es el *Dasein* de la libertad de la autoconciencia. Tal resolución será posible, como se sabe, mediante el servicio. Mediante el trabajo, como deseo inhibido, la conciencia servil forma, en el objeto exterior, ese mundo interior que en el «temor y temblor» ante la muerte —«el señor absoluto»— se había estremecido y sacudido, disolviendo todo lo fijo y firme.[39]

La vida entonces le es esencial al espíritu. Sin embargo, este carácter constitutivo de la vida para la autoconciencia no disuelve la distinción entre dimensión natural, más específicamente biológica, y dimensión espiritual; y Hegel se encarga de ponerlo en evidencia insistiendo en que solo el espíritu accede a esa superación de la exterioridad que comienza en el organismo sin alcanzar en él realidad efectiva. Solo en el espíritu es posible esa mediación entre individualidad y totalidad que en el mero viviente no llega a realizarse acabadamente. Como escribe en la *Filosofía de la naturaleza*, a través de la reproducción, el viviente singular intenta acceder a la universalidad del género, pero no hace sino reproducirse en un nuevo viviente singular, destinado a repetir el ciclo desde el principio; y la única instancia en la que la singularidad natural supera su existencia inmediata e indiferente es su perecer en la unidad negativa del género. Justamente porque «como animal se encuentra en el *interior de la naturaleza* y su subjetividad solamente *en sí* es el concepto, pero no lo *es para sí mismo*», la universalidad es «el poder *negativo* frente a la singularidad natural del viviente».[40] El animal muere porque es la contradicción en sí de lo universal, el género, y de existir sin embargo solo como lo singular.[41]

La imposibilidad del animal de articular adecuadamente universal y particular implica que la vida animal queda atrapada en el círculo de un eterno retorno de lo idéntico sin historia ni progreso: «El viviente inmediato se media consigo mismo en el proceso del género y de este modo se eleva por encima de su inmediatez, *pero solamente para volver a recaer en ella*. Así las cosas, la vida se despliega en principio solamente en el mal infinito de un progreso al infinito».[42] El viviente animal no va más allá de una

circularidad horizontal y estática en la que justamente por eso está vedado el acceso a la persona y a la libertad. Libertad plena que solo es posible en el ámbito de lo espiritual, pues nada más aquí quien obra se reencuentra plenamente a sí mismo en su obra. En el espíritu productor y producto coinciden acabadamente.

La ciclicidad habitada por el animal se distingue entonces de la circularidad propia del espíritu. Si bien Hegel utiliza en ambos casos la figura de la coincidencia de inicio y fin,[43] en la primera el proceso de producción de sí se agota en la reproducción de sí mismo en un nuevo individuo en el que el movimiento vuelve a comenzar. El coincidir del fin con el inicio se da aquí en el modo cuantitativo de una repetición, que mantiene abierto el *Gattungsprozess*, mas en la forma de un congelamiento iterativo del mismo. La circularidad propia del espíritu, en cambio, supone verdadero desarrollo. Aquí no hay mera autoconservación, sino un reencontrarse consigo en el producto que es al mismo tiempo un producirse a sí mismo en él. En el obrar, el espíritu sale de sí, se expone, transformando el mundo, imprimiendo en él su propia horma; y ese exponerse es, en cuanto tal, un perderse, pues el obrar, encontrando el mundo, se modifica, se hace diferente de sí. Y sin embargo, en esa exteriorización diferenciante, el espíritu halla su propia forma; se ve a sí mismo. Se reconoce. No en el sentido de registrar algo subsistente o preexistente, pues lo que el espíritu reconoce en la obra es su realizarse e imprimirse en ella como actividad.

La vida es esencial al espíritu, entonces, pero vida y espíritu no se identifican. El espíritu hegeliano no se dejar reducir a naturaleza, ni se pueden comprender sus manifestaciones solo a partir de las leyes físicas. Al mismo tiempo, la distinción entre naturaleza y espíritu no comporta dualismo: no solo porque el espíritu se constituye como retorno a sí desde la vida natural, sino también porque el espíritu, aun en sus formas más altas, implica siempre un retorno a la naturaleza. Habla de ello la utilización hegeliana de la figura de la «segunda naturaleza»:[44] si el espíritu es en tanto que vuelta a sí desde y a partir de la naturaleza, si es en tanto que movimiento de interiorización, tal movimiento comporta siempre, para Hegel, un contemporáneo ejercicio de exteriorización, en el que el espíritu, manifestándose, se hace efectivamente real.

IV.

Como se intentó poner en evidencia, la vida es un concepto clave en la obra de Hegel. La misma acompaña y modela la reflexión hegeliana, consintiéndole la elaboración de un nuevo paradigma de razón y de pensar, cuyo objetivo es la superación de los dualismos propios del pensamiento moderno. Desde sus escritos juveniles, para Hegel, pensar la vida significa hacer estallar la oposición entre naturaleza y libertad, entre inclinación y norma, entre mundo natural y mundo espiritual. El encuentro con el concepto kantiano de *Zweck* y de *Selbstzweck*, primero, y la lectura del mismo a la luz de la filosofía aristotélica, más tarde, permitirá a Hegel la resolución del problema de la escisión que lo había atormentado a lo largo de los trabajos juveniles, mediante una transfiguración del concepto de razón, de ahora en adelante irreductible a mera facultad cognoscente. Será la reciprocidad vida-pensar, basada en la noción de actividad, praxis y fin, el perno decisivo alrededor del cual Hegel comenzará a dar forma a su sistema filosófico, en el cual vida y espíritu se tocan y se encuentran sin confundirse. Vida y pensar son entonces actividad, operatividad. Desde este punto de vista, el pensar no es *como* la vida, sino que es él mismo vida y viviente.

A mi modo de ver, en este inmenso esfuerzo de suturar vida y razón sin disolver las diferencias entre dimensión natural y dimensión espiritual, el pensamiento de Hegel interpela aún hoy nuestra contemporaneidad. La vida pensada a partir del concepto de praxis[45] implica una remodulación de los conceptos de naturaleza y espíritu que no consiente ni un reduccionismo naturalista ni un dualismo ontológico o epistemológico. Hegel, como los filósofos de la generación poskantiana, ve en la vida la posibilidad de salirse de las dicotomías en las que se ha encerrado el pensamiento moderno y que imponen un empobrecimiento del hombre y del mundo —natural y espiritual— que él habita. Busca en ella el lugar desde el cual y con el cual pensar una política, una ética y una ontología que asuman sobre sí la dimensión natural de la que el hombre no puede prescindir. Sobre todo, Hegel halla en la vida una actividad que es ya forma, o mejor, actividad de formar, praxis que es encuentro y desencuentro en el otro con el otro. Es decir, que es ya libertad.

---

1 GW 12, p. 180 [CDL II, p. 319, traducción ligeramente modificada]. La sigla GW corresponde, seguida del número de volumen, a G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, edición de la Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburgo, Meiner, 1968ss. La sigla CDL II corresponde a la traducción al español: *Ciencia de la lógica.* II. *La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto (1816)*, Madrid, Abada, 2011.

2 GW 12, p. 179 [CDL II, p. 318].

3 GW 11, p. 21 [CDL I, p. 199]. La sigla CDL I corresponde a *Ciencia de la lógica.* I. *La lógica objetiva. 1. El ser (1812). 2. La doctrina de la esencia (1813),* Madrid, Abada, 2011.

4 Cf. GW 2, p. 258 [EJ, p. 350]. La sigla EJ corresponde a *Escritos de juventud*, México, FCE, 1978.

5 GW 12, p. 181 [CDL II, p. 320].

6 La filosofía hegeliana, dice Luca Illetterati, ha de ser pensada como un «naturalismo no naturalista»; cf. «Nature's Externality: Hegel's Non-Naturalistic Naturalism», *Problemi International* 4 (2020), pp. 51-72.

7 K. Ng, *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*, Nueva York, Oxford University Press, 2020, p. 3; las cursivas son mías.

8 *Id.*, «Life and Mind in Hegel's Logic and Subjective Spirit», *Hegel-Bulletin* 38, 1 (2016), pp. 23-44; p. 32.

9 M.M.S. Madureira, *Leben und Zeitkritik in Hegels frühe Schriften. Zur zeitkritischen Dimension des Begriffs des Lebens,* Frankfurt del Meno-Berlín-Nueva York, Peter Lang, 2005, pp. 25-66.

10 En la edición crítica de las obras de Hegel estos textos aparecen consignados como *absolute Entgegensetzung* y *ein objektiven Mittelpunkt* (textos 63 y 64) [GW 2, pp. 341-348].

11 GW 2, p. 85 [EJ, p. 262].

12 GW 2, p. 85 [EJ, p. 262].

13 GW 2, p. 258 [EJ, p. 350].

14 GW 2, p. 258 [EJ, pp. 350-351].

15 GW 2, pp. 341-342 [EJ, pp. 399-400].

16 GW 2, p. 341 [EJ, p. 399].

17 Cf., I. Kant, *Crítica del juicio,* Buenos Aires, Losada, 2005, p. 231.

18 F. Chiereghin, «Finalità e idea della vita. La ricezione hegeliana della teleologia in Kant», *Verifiche* XIX (1990), pp. 127-229, p. 138.

19 Cf. W 9, § 371 Z y § 357 Z. La sigla W, seguida del número de volumen, corresponde a G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden. Gesamte Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986. En las citas de la *Enciclopedia* (W 8, 9 y 10), los agregados se consignan como Z. En los casos en los que no se citen los agregados, se utilizará la siguiente traducción: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 2005.

20 GW 2, p. 344 [EJ, p. 402].

21 GW 2, p. 342 [EJ, p. 400].

22 Sobre la fuerza crítica del concepto de vida respecto de todos los dualismos del pensamiento moderno, cf. L. Illetterati, «Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente», *Il Pensiero* LV, 2 (2016), pp. 59-96.

23 W 9, § 337 Z.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 Cf. W 9, § 337 y 337 Z.
27 W 9, § 337 Z.
28 W 10, § 379 Z (las cursivas son mías).
29 *Ibid.*
30 T. Khurana, *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2017, p. 294.
31 GW 9, p. 99 [FDE, p. 237]. La sigla FDE corresponde a *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010.
32 W 10, § 418 Z.
33 Cf. W 10, § 423 Z.
34 GW 9, p. 104 [FDE, p. 247].
35 GW 9, p. 112 [FDE, p. 263].
36 W 10, § 432.
37 *Ibid.*, § 426 Z.
38 *Ibid.*, § 431 Z.
39 Cf. GW 9, p. 115 [FDE, p. 269].
40 W 9, § 374.
41 W 8, § 221 Z.
42 *Ibid*.
43 W 10, § 379 Z; W 2, § 337 Z.
44 W 10, § 410 y § 410 Z.
45 Sobre la vida como praxis, cf. L. Illetterati, «Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente», *op. cit.* y S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Bolonia, Il Mulino, 2019, p. 212.

Actualidad de la *Fenomenología del espíritu*

Luis Eduardo Gama

En muchos respectos, la *Fenomenología del espíritu* es un libro insólito. Primero, por las accidentadas circunstancias que rodearon su aparición: se cuenta que las páginas finales de esta obra fueron escritas una noche de octubre de 1806 mientras resonaban los cañones de Napoleón que invadían Jena y ponían fin al Imperio Romano Germánico. Pero también resulta insólito por la dificultad de identificar su lugar en el conjunto general de la filosofía hegeliana. En efecto, desde sus primeros años de docencia en Jena, el joven profesor Hegel anunciaba la publicación inminente de un libro que expondría el sistema general de la filosofía, pero para sorpresa de muchos el texto de la *Fenomenología*, que apareció en 1807, ofrecía tan solo una exposición enrevesada y poco sistemática, que apenas se concebía como la introducción a dicho sistema. En vista de ello, años después, Karl Rosenkranz, uno de los primeros biógrafos de Hegel, pudo afirmar, con algo de condescendencia, que la *Fenomenología* representaba tan solo una crisis pasajera en el camino hegeliano hacia la elaboración del sistema, es decir, un pecado juvenil que había que perdonar a la vista de la impresionante construcción que representaba su filosofía madura.[1]

La *Fenomenología* es pues un libro extraordinario porque ve la luz al tiempo que un imperio —y, con él, toda una época del espíritu humano— anuncia su declive inevitable. Pero es también insólito por la resistencia que ofrece a incorporarse al sistema general del pensamiento hegeliano, lo que desde Rosenkranz sigue constituyendo un tema de debate. Lo que aquí está en juego es mucho más que el problema de la unidad de una obra. Se trata del asunto filosófico de determinar el tipo de pensamiento y las tareas centrales que competen a la filosofía en la nueva época de la humanidad que Hegel entreveía. Porque, en efecto, si el significado último de la obra de Hegel reside en el sistema, entonces lo que de allí parece resultar es una

forma de filosofía rígida e inflexible que recoge la totalidad de lo real en la unidad de una razón imperial. Una filosofía así difícilmente se compagina con los planteamientos de la *Fenomenología*, elaborados desde la experiencia humana siempre abierta y cambiante, pero sobre todo resulta muy difícil de aclimatar con nuestra sensibilidad filosófica contemporánea que descree de la universalidad de una razón omniabarcante. Si, por el contrario, se quiere tomar a la *Fenomenología* como un elemento esencial del pensamiento de Hegel, entonces pasa a primer plano la tarea de relacionar esta obra con el conjunto del sistema, y de articular la experiencia de la conciencia que ella describe, siempre contingente y falible, con la verdad del concepto *[Begriff]* que en el tejido de sus múltiples determinaciones mantiene asida la realidad toda. Se podría afirmar que una oposición nítida entre el sistema y la *Fenomenología* ha dominado la historia efectual de la filosofía hegeliana. La idea de Rosenkranz, según la cual la *Fenomenología* representa un interregno en la verdadera formación filosófica de Hegel, cuya consumación se encontraría en el sistema filosófico maduro, encontró desde el primer momento numerosos adeptos. Pero muy pronto también se fue desarrollando una línea interpretativa para la cual la obra de 1807 representaba un lugar esencial en el pensamiento de este autor. En esta orientación se encuentran aquellos que, apartándose de la primacía del sistema, han llamado la atención sobre la importancia de este texto peculiar: Bruno Bauer, David Friedrich Strauss, Karl Marx, Wilhelm Dilthey, Alexandre Kojève, Martin Heidegger o, más recientemente, en el ámbito anglosajón, John McDowell y Robert Brandom. En muchos de estos autores se apela a la *Fenomenología* como a una vertiente más viva del pensamiento de Hegel que se prefiere entonces a la rigidez abstracta del sistema, con lo que entonces se afirma de manera implícita la idea de Rosenkranz de que ella representa una crisis del sistema, si bien ahora esto se valora de forma completamente opuesta.

Con estas últimas observaciones hemos abordado ya el tema de este artículo: la actualidad de la *Fenomenología del espíritu*. Se asume con frecuencia que esta actualidad existe solo si se abandona la idea de que es en el sistema donde la filosofía de Hegel encuentra su verdad definitiva. Y, sin embargo, lo que de aquí resulta es más bien una actualidad forjada justamente en su oposición al sistema, y por ello una actualidad fragmentaria que solo descansa en planteamientos aislados. De esta forma,

la *Fenomenología* resulta actual si, por ejemplo, se movilizan planteamientos de sus primeros capítulos en debates epistemológicos como la crítica al modelo representacionalista del conocimiento, o si se ponen en juego sus tesis sobre el reconocimiento y el perdón en asuntos puntuales de la ética y la filosofía social contemporánea, para citar solo dos casos. Una mirada integral al proyecto de la obra y a su relación con el sistema en general queda así excluida de entrada, pues se asume que el rendimiento de este texto reside justamente en su carácter asistemático.

La pregunta que se nos plantea ahora es entonces la de si es posible conferir a la *Fenomenología* alguna actualidad más allá de aquella que resulta de aislar algunos de sus planteamientos y traerlos al interior de discusiones específicas de la filosofía contemporánea; es decir, la de si es posible adscribirle a esta obra alguna pertinencia en tanto proyecto unitario. Para abordar esta tarea tendríamos que situarnos en un ámbito donde la relación entre esta obra y el sistema de la razón especulativa ya no sea conflictiva y de simple oposición. Por ello queremos ahora examinar el capítulo final del libro: el célebre y oscuro pasaje titulado «El saber absoluto». Como estación culminante de la experiencia de la conciencia que describe todo el texto, este pasaje representa un punto de mira excepcional para considerar el proyecto general que constituye la *Fenomenología*; pero, además, en tanto lugar de tránsito al terreno especulativo sobre el que luego germinará el sistema, el *saber absoluto* constituye el lugar más apropiado para indagar por la relación de este proyecto fenomenológico con el pensamiento más sistemático de Hegel. Nuestra meta no es, por supuesto, la de resolver con esto la vieja pregunta por esta relación. De manera más modesta, lo que nos proponemos es identificar en este paso al sistema que brinda el *saber absoluto* elementos que confieran a la *Fenomenología*, como un todo, una actualidad central.

I.

Antes de abordar este problema, conviene recordar de manera muy esquemática el propósito del texto que nos ocupa. La *Fenomenología del espíritu*, como sabemos, es también una *ciencia de la experiencia de la*

conciencia, y este doble título indica el sentido último del proyecto. La obra, en efecto, debe exponer las diferentes manifestaciones en la experiencia humana de esa racionalidad universal que Hegel llama *espíritu*, o, lo que es lo mismo, se propone exponer el proceso de formación *[Bildung]* de la conciencia humana a lo largo de su experiencia, como el proceso por el cual esta va reconociendo de manera creciente el entramado racional que determina toda la realidad y, junto con ello, su propio actuar y conocer. Se enlazan así dos procesos que se condicionan recíprocamente como dos ruedas dentadas: el espíritu se manifiesta, es decir, se hace fenómeno, solo porque la conciencia humana lo acoge en su experiencia y lo hace efectivo en su praxis; o, lo que es equivalente, la experiencia humana solo es verdadera (y por ello es posible hacer sobre ella una ciencia) cuando, en lugar de divagar arbitrariamente de un objeto a otro, toma como único objeto la razón espiritual que comparece ante ella en los diversos ámbitos de su acción. En otras palabras, el espíritu se hace manifiesto porque la experiencia lo acoge y lo hace real, pero ello es posible porque la conciencia se deja guiar por el espíritu en la realización de su experiencia.

Teniendo esto en cuenta, resulta claro que el último capítulo de la obra, el «saber absoluto», representa la culminación de este doble proceso. Contiene, de una parte, la forma más elevada de manifestación en lo concreto de esa racionalidad universal que es el espíritu. Pero, a su vez, representa la etapa más elevada de la formación de la conciencia, es decir, el saber de este contenido: el saber de los referentes conceptuales últimos que articulan el mundo racionalmente, y que es el saber más profundo que es posible para la conciencia humana. En ese sentido, la noción de saber absoluto parece cobijar dos aspectos esencialmente metafísicos: la idea misma de *absoluto*, es decir, de una verdad o principio que funge como fundamento incondicionado del todo, y la propuesta o programa que llevaría a la conciencia humana, finita y limitada, hasta el conocimiento de esta verdad infinita. Ahora bien, en tanto este saber se concibe, según el programa del libro, como parte del camino de la experiencia humana, queda asegurado por su referencia a la vida misma de la conciencia concreta y no simplemente por el hecho de hacer parte del todo coherente de un sistema. Dicho de otra forma, la «metafísica» inherente al *saber absoluto* no es solo un planteamiento dogmático, pues se asegura con la evidencia

fenomenológica que surge del análisis de la experiencia.

Pero precisamente en ese punto comienzan las dificultades porque, en el texto de la *Fenomenología*, la experiencia de una conciencia que arribara al *saber absoluto* parece poco evidente y difícil de identificar. Debido a la ausencia aparente de esta experiencia en este punto, algunos comentaristas señalan que el *saber absoluto* sería simplemente el «resumen conclusivo» de un proceso fenomenológico ya cerrado,[2] o que en él ya habríamos salido del camino de la experiencia de la conciencia y habríamos ingresado a la ciencia pura, a la identidad de conciencia y objeto que superaría toda experiencia.[3] De esta forma, se hace del *saber absoluto* uno que ya se mueve en el terreno de las conceptualidades puras que son las articulaciones internas del sistema, sin una verdadera conexión o tránsito desde la experiencia, lo que reafirma la falta de continuidad entre la *Fenomenología* y el sistema acabado del concepto.

II.

Contra esta interpretación tradicional, aquí queremos defender que, al lado de un saber especulativo sobre el concepto, el *saber absoluto* representa también un saber anclado en la experiencia. De este modo, con él no se señala tan solo la intelección, propia del filósofo, del puro terreno lógico sobre el que se edificará el sistema, sino también una forma de aprehensión de la totalidad del espíritu en una situación concreta por parte de individuos comunes y corrientes que hacen de este saber el principio de orientación de su acción. Examinemos ambos aspectos.

El primer aspecto de este saber es, como hemos señalado, el que domina la exposición del capítulo y por ello el que resulta más evidente. Al comienzo de este pasaje, Hegel caracteriza al objeto del *saber absoluto* como un todo *[Ganzes]* que puede aprehenderse al modo de un silogismo, esto es, como «el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y, a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación».[4] Esa estructura dinámica del silogismo se desarrollará luego en la «Doctrina del concepto» de la *Ciencia de la lógica* como la

expresión última de la vitalidad del concepto. Ya en el cierre de la *Fenomenología*, sin embargo, ha sido anunciada como uno de los aspectos del *saber absoluto*. Claro que, en este contexto, no se presenta de la manera sistemática que exhibirá en la *Lógica*, sino como el producto de un análisis retrospectivo del filósofo que observa el camino recorrido de la experiencia, en particular las figuras precedentes —la certeza moral *[das Gewissen]* y la religión— para identificar en ellas la manifestación del «espíritu que se sabe según su verdad», es decir, según el concepto. Con ello se hace evidente el trabajo propio del filósofo que consiste en otorgar una necesidad científica al curso de la experiencia. Para ello, debe *reunir* los momentos singulares previos de la experiencia en un mismo desarrollo racional o espiritual, pero, ante todo, debe *fijar* en este proceso vital del espíritu al concepto como concepto.[5] Por sumarias y poco desarrolladas que sean estas indicaciones, se advierte en ellas, sin embargo, que Hegel entiende por *saber absoluto* el saber de la racionalidad última que estructura la verdadera experiencia humana, no un saber de los contenidos concretos de la misma, sino la aprehensión de la estructura móvil de relaciones puramente lógicas que en su dinamismo instalan, mantienen y reconfiguran constantemente las referencias y ejes de sentido que articulan la realidad.

Sin embargo, este que acabamos de exponer es solo un primer aspecto del *saber absoluto*. Se trata del *saber absoluto* que es propio de la conciencia del filósofo que, más que hacer y vivir experiencias, observa el curso de la misma para identificar los ejes de sentido que la vertebran, y los aúna y fija luego en la unidad dinámica del concepto. Para la conciencia inmersa en la experiencia, sin embargo, para la llamada conciencia natural o no filosófica, que elabora y reelabora su mundo de sentido con los principios y verdades que ella va intuyendo en su comercio con el acontecer, nada de este saber del concepto puro tiene lugar. Ignora por completo la racionalidad universal que ella misma contribuye a desplegar en lo real, o, como dice Hegel, para ella el devenir del concepto que está ocurriendo pasa como a «sus espaldas».[6] Pero entonces ¿quiere decir esto que Hegel destina la conciencia no filosófica a la ignorancia del absoluto? O dicho de otra forma, ¿es que la única manera de consumar la formación de la conciencia es convertirla en la conciencia filosófica especulativa que aprehende la pureza del concepto? A nuestro modo de ver, Hegel concibió el *saber absoluto* no solo en esta forma conceptual, sino también como un saber inscrito en una experiencia

de mundo accesible a cualquier conciencia. Desarrollemos este segundo aspecto.

III.

El presupuesto que guía nuestra lectura afirma entonces que existe una experiencia del *saber absoluto* que traduce de alguna manera el saber conceptual al que ha llegado la filosofía con Hegel en un saber concreto que debe conferir sentido y verdad a una forma de vida específica. Ahora bien, si esta tesis es correcta, debe ser posible entonces identificar en esta experiencia los rasgos que, según Hegel, son constitutivos de toda configuración de la experiencia, es decir, 1) un objeto o *verdad* que la conciencia declara como principio de su praxis, y 2) una forma de *saber* que permite comprender y realizar efectivamente este principio. Aquí solo podemos presentar ambos elementos de forma taxativa.[7]

Como en el caso del *saber absoluto* especulativo del filósofo, el objeto del *saber absoluto* inscrito en la experiencia no puede ser otro que el concepto mismo. Y, de hecho, no se trata aquí de dos saberes distintos a los que se adscribirían objetos diferentes, sino de dos formas diferentes de acceder al mismo objeto, de dos maneras de realizar la racionalidad universal dinámica que Hegel unifica en el llamado concepto. Mientras que el filósofo especulativo sabe del concepto en su forma pura lógica, la conciencia que en su experiencia arriba a este punto solo puede saber del mismo desde el aspecto en que este se hace real y efectivo en el mundo del ser. Este aspecto no es otro que el del tiempo. En efecto, Hegel afirma que «el *tiempo* es el *concepto* mismo que *existe*»,[8] con lo que busca asegurar el tránsito desde el concepto como estructura lógica atemporal, que puede ser aprehendida por el saber del filósofo, al concepto real que solo tiene existencia como tiempo.

Pero ¿qué significa esta realización del concepto como tiempo? Con ella se indica que esa estructura racional y móvil que es el concepto, y que el filósofo logra «fijar» como en una fotografía estática en su exposición del *saber absoluto*, solo es realidad efectiva, solo existe, más allá de su virtualidad en el texto del filósofo, cuando ingresa en el tiempo, o, mejor,

cuando él mismo se hace tiempo y define, o bien la muda sucesión de instantes que es el tiempo de la naturaleza, o bien el devenir cambiante de los marcos significativos que es el tiempo del espíritu humano, y cuya máxima expresión es la historia universal. Lo que aquí ya atisba Hegel es la profunda conexión ontológica entre ser y tiempo que un siglo después Heidegger desarrollará de manera radical. Que el concepto en su existencia real es tiempo no indica que el concepto ingresara en el tiempo como en una dimensión preexistente que lo acogiera, como una materia que se contuviera en un molde; lo que se señala más bien es que el concepto es tiempo y el tiempo es concepto, o, mejor, que lo que llamamos tiempo solo tiene ser real por estar penetrado y configurado desde dentro por el devenir de sentido que se despliega desde los ejes racionales del concepto, y que este último solo puede existir propiamente al modo de un acontecer temporal y no como una estructura trascendente.

Pues bien, es este tiempo/concepto, es decir, el concepto que existe como tiempo o el tiempo que es despliegue del concepto, el objeto de la experiencia del *saber absoluto*, es decir aquello de lo que hace experiencia quien realiza este saber en su experiencia vital. Para el filósofo especulativo, el *saber absoluto* es el saber del concepto puro donde el tiempo se ha anulado: una aprehensión del concepto en sus determinaciones lógicas que ya no está condicionado temporalmente. Por el contrario, para la conciencia sumida en la experiencia, el concepto debe captarse en su propio elemento temporal que le da existencia; ella no alcanza quizás a determinar la estructura atemporal, lógica-especulativa que lo configura, pero, en cambio, vive en carne propia su realidad efectiva, y puede reconocer en su experiencia el entramado concreto de racionalidad que da sentido a su estar en el mundo y que emana del concepto como una de sus proyecciones de significación.

Se puede determinar de manera más precisa este aspecto del *saber absoluto* como experiencia del tiempo/concepto si lo deslindamos de otras formas de aprehensión de la temporalidad. Ante todo, es necesario deslindarlo de la forma corriente que hace del tiempo una simple sucesión indiferente de ahoras vacíos: el tiempo mudo de los relojes que se presenta como una línea vacía sobre la cual se instalan los acontecimientos del mundo. Pero también debe distinguirse de planteamientos filosóficos más refinados que representan al tiempo como una forma de la intuición

subjetiva que luego debe llenarse con el material del mundo que ella ordena. En ambos casos, el tiempo aparece como una dimensión vacía, objetiva o subjetiva, que se impone externamente al acaecer del mundo para conferirle una dirección y un orden.

Para Hegel, en cambio, el tiempo en su ser más genuino está siempre lleno de sentido, es decir, lleno de concepto. Con lo dicho, no se postulan entonces dos versiones distintas y rivales del tiempo; ocurre más bien que el tiempo vacío es solo el resultado de una concepción del tiempo errónea que, ciega para la verdadera experiencia del mismo, lo esquematiza en constructos teóricos que desfiguran su auténtica naturaleza. El verdadero ser del tiempo solo emana del desplegarse del concepto, solo surge al paso que se realiza la racionalidad universal o el absoluto. Aprehender este tiempo lleno, este concepto/tiempo, es el objeto del *saber absoluto* entendido como experiencia de la conciencia. En esa medida, se trata de una experiencia que debe desaprender primero las representaciones encubridoras que vacían al tiempo de significatividad, para captar luego, sí, al tiempo saturado de concepto como el auténtico horizonte sobre el que desde siempre acontece el mundo y nuestra existencia. Esta experiencia es pues la del reconocimiento de que en el devenir del tiempo, que solo en apariencia es caótico y sin sentido, se realiza efectivamente el concepto y la razón; la experiencia de que el mundo natural, por ejemplo, no es una objetualidad espacial simplemente puesta, sino un entramado dinámico de espacio-tiempo que deviene y acontece desde determinadas constelaciones racionales de sentido; la experiencia, en última instancia, de que el tiempo del mundo histórico de las culturas humanas no es una arbitraria y errática secuencia de proyectos de verdad solo parciales, sino que en él es posible identificar, en medio de toda la contingencia de los caprichos humanos, un proceso de desarrollo y un despliegue creciente de una razón universal.

Estas consideraciones permiten, por otra parte, comprender ahora el lugar que ocupa el *saber absoluto* como estación que cierra el camino de la experiencia de la conciencia que expone la *Fenomenología*. La experiencia del *saber absoluto* se presenta como la superación de la experiencia de la religión. Esta última se propone concebir la totalidad del ser como unificado por una instancia trascendente de sentido que se suele llamar Dios, y a la que el ser humano tiene acceso por medio del pensamiento representativo (los símbolos, los mitos, las prácticas cultuales, etcétera).

Pues bien, esta experiencia fracasa, para Hegel, porque la unificación que se logra a través de esta representación de Dios es una que no logra integrar el mundo real en su historia concreta. Para la religión, específicamente para el cristianismo al que Hegel considera la religión más madura conceptualmente, la unificación entre el ser humano y Dios se presenta como real solo en un pasado mítico, o como la promesa de una reconciliación futura al final de los tiempos, pero el presente efectivo y el curso total de la historia humana quedan por fuera de ella; el devenir histórico del mundo real parece en efecto tan dominado por el azar y la contingencia que resulta impenetrable para la anunciada verdad de lo divino. La experiencia de la religión fracasa entonces porque su verdad (Dios) choca con la resistencia de un ámbito del ser que no logra ser penetrado por ella, a saber, la historia o el tiempo histórico en general que se yerguen entonces como objetualidades ajenas a la razón universal.

Sobre este trasfondo, resulta entonces claro en qué medida la experiencia del *saber absoluto*, como experiencia del tiempo penetrado de concepto, representa una superación de la experiencia de la religión. En el *saber absoluto* cae la resistencia del tiempo a ser infiltrado por el sentido, la historia se clarifica y deja ver tras su turbiedad las vetas del concepto que la articula. Por lo demás, se trata aquí de la última experiencia de la serie porque el tiempo constituía la última objetualidad que resistía al poder unificador de sentido del espíritu. Una vez que este ha cedido y se ha espiritualizado ya no restan positividades en pie que envaren la reconciliación; el *saber absoluto* representa entonces el saber de la unidad plena de sentido que articula y reúne al todo de lo real y al ser humano. Se trata de un saber que ya no es solo la exposición especulativa del concepto sino uno que determina la experiencia suprema de cualquier ser humano, es decir, la de identificar en todo el acontecer del mundo la presencia efectiva de la razón y el concepto.

IV.

Ahora bien, ¿cómo es posible esta experiencia del tiempo/concepto? ¿Qué tipo de prácticas, formas de saber o de pensamiento deben ponerse en juego

para comprender y dotar de realidad a este tiempo saturado de concepto? Abordamos así el segundo elemento constitutivo de la experiencia del *saber absoluto*. Su objeto, el primer elemento, es el tiempo/concepto; su saber del mismo, el segundo elemento, Hegel lo elabora como una forma del recuerdo *[Erinnerung]*. Una fundamentación plena de esta tesis requeriría un análisis más amplio.[9] Aquí debemos contentarnos con exponer los rasgos centrales de este recuerdo, o pensar rememorante como me gusta llamarlo, que a nuestro modo de ver constituye la vía de acceso hacia el objeto del *saber absoluto*.

El recuerdo es primero el contramovimiento del olvido. Olvido y recuerdo no representan en este contexto simples operaciones del espíritu o capacidades psicológicas. Ellos señalan ante todo realizaciones de la existencia que califican al conjunto total de la experiencia del ser humano ante la realidad. El recuerdo que aquí queremos considerar implica entonces traspasar la superficie inmediata del mundo para «internarse *[sich er-innern]*» en las determinaciones conceptuales de la razón universal que lo articulan, de manera que este recuerdo media el acceso de la conciencia al sentido;[10] por su parte, el olvido que le es correlativo representa el sustraerse de este mismo dominio del concepto.

En diversos pasajes de la *Fenomenología*, Hegel asocia el olvido con el momento de la solidificación de una verdad que la conciencia estima absoluta e inmediata, es decir, de una verdad que se instala por fuera de la mediación y la negatividad constitutiva de toda experiencia. Al final de la *certeza sensible*, por ejemplo, se dice que la conciencia que ha vivido esta experiencia «olvida» el desarrollo que aquí ha tenido lugar y cae una y otra vez en la verdad ya superada de la inmediatez sensible.[11] El olvido se refiere, entonces, en el curso general de la experiencia, al momento en el que la conciencia abandona su movimiento dialéctico para erigir y consolidar una verdad definitiva. Con el olvido entonces se achata el entramado complejo de las múltiples relaciones de significación del concepto y se postula en cambio la verdad de una imagen fija, de un plano único de sentido sin densidad semántica y sin vitalidad histórica. La verdad que el olvido reduce así a su mínima expresión se presenta entonces como un simple dato sin pasado y sin porvenir, sin nexos ni vínculos, sin matices ni resonancias; como un principio meramente dado, sin origen, e inmune a la crítica. El olvido resulta así entonces el ocultamiento del espíritu, una

suerte de neutralización de su movimiento dialéctico en una imagen fija, y en consecuencia un ocultamiento del concepto y de la multiplicidad de sus relaciones lógicas.

Sobre el fondo de este olvido que, como posibilidad de la existencia, acecha siempre al ser humano, debemos ahora perfilar, como su contramovimiento, el rendimiento de un recuerdo que para nosotros representa la vía de acceso al concepto/tiempo y con ello a la realización de la experiencia del absoluto. Acerca del recuerdo, Hegel se pronuncia en el último párrafo de esta sección. Allí se considera la consumación de la experiencia del filósofo como una suerte de retorno desde el terreno especulativo del concepto a la realidad inmediata del ser, como una suerte de regreso a la caverna desde la contemplación del sol. La tarea que compete a este filósofo es entonces la de reconocer en todos los dominios de lo ente la presencia de la razón universal. Esta tarea encuentra en la historia su dominio por excelencia, y es indicada aquí con los términos del recuerdo. Hegel dice en efecto que la conciencia del filósofo que ha llegado ya al saber del concepto debe ahora «penetrar y digerir» con este la riqueza del espíritu que se encuentra en la «galería de imágenes» de la historia; con ello se consigue un saber del devenir histórico que se «interna en sí mismo *[Insichgehen]*»,[12] hasta identificar, por detrás de todo el colorido de sus imágenes, sus verdaderos ejes racionales de realización. Y a este saber solo se tiene acceso por el recuerdo o, como dice Hegel, el espíritu «solo puede encomendar al recuerdo la aprehensión de la verdadera figura racional de su devenir histórico».[13]

No obstante, este recuerdo que acabamos de mencionar sigue siendo primordialmente del filósofo, y por ello resulta ser algo así como la *experiencia filosófica* del absoluto, por decirlo de algún modo. En ese sentido, el recuerdo que hemos descrito brinda por cierto acceso al reconocimiento del concepto en la historia y en el tiempo, pero se trata aún de un reconocimiento especializado guiado por una aprehensión científica de la verdad. Aquí, sin embargo, queremos determinar el *saber absoluto* como el saber que acompaña a una *experiencia no filosófica* del concepto, como un saber inscrito en las prácticas humanas más elementales y corrientes, y no uno reservado a filósofos formados en el pensar especulativo. Este saber, como vimos, tiene por meta identificar en el acontecer temporal de lo real las huellas de la razón absoluta, y tiene por

forma de realización un tipo especial de recuerdo. Pero la pregunta sobre cómo elaborar más de cerca este recuerdo, de modo que no presuponga el conocimiento lógico del absoluto o del concepto, sigue en lo esencial abierta.

No tengo una respuesta clara a esta cuestión. Sin embargo, quiero señalar algunas pistas que encuentro en Hegel y que nos pueden indicar la dirección en que debe realizarse este recuerdo. Quiero llamar la atención sobre una noción que Hegel introduce en esta sección. Se trata de la noción de *concebir [begreifen]*, que él diferencia del *saber absoluto* como saber especulativo del concepto. Mientras este último encarna en una figura del espíritu (la del pensar conceptual de la filosofía) «realizando el concepto y permaneciendo en él»,[14] el *concebir* en general encarna también en el espíritu pero «diferenciado en sus momentos»[15] y justo por esta diferencia no es un saber completo del contenido que «permanezca» en el concepto puro.

Con este *concebir* se nombra una actitud general que ha acompañado a la conciencia natural en todo el camino de la experiencia. Se trata en efecto de un «pensar» que no alcanza el saber puro del concepto, pero que sin embargo se deja orientar por él, y que por lo tanto ha impulsado a la experiencia humana hasta su realización final como *saber absoluto*. Por ello se trata de un *concebir [begreifen]* no en el sentido de una aprehensión teórica, sino más bien en tanto una actitud propia del ser humano cuando este se para ante el mundo de forma abierta y receptiva para con los hilos de sentido que lo traman, en una escucha atenta a las vibraciones del concepto que allí resuenan. Este *concebir* que se deja guiar inconscientemente por el concepto se presenta entonces como una posibilidad auténticamente humana, abierta a cualquier conciencia, y no como el resultado avanzado de una formación filosófica. Y estructuralmente presenta la misma configuración del recuerdo que, como vimos, no consiste en el acto mental de representarse el pasado, sino en un internarse en el espesor de la razón universal que es la sustancia de la realidad toda. El *concebir* no es pues aún el pensar conceptual del filósofo, pero tampoco es el simple pensar representacional que sobrevuela lo real desde una distancia objetivante, desarraigado de su pertenencia al espíritu universal. Se realiza más bien como un genuino recordar que surge espontáneamente dejándose sorprender por lo que acaece al descubrir allí trazas de sentido y huellas de una razón

vinculante.

Como indica Hegel, este *concebir* gravita alrededor del concepto, pero manteniéndose en la «diferencia de sus momentos», de manera que solo alcanza un saber siempre incompleto que no permanece. En efecto, el concepto en tanto estructura racional especulativa que articula todo lo real puede aprehenderse en su unidad completa en el pensar puro del filósofo que lo fija y lo hace permanente, por ejemplo en el texto de la *Ciencia de la lógica*. Pero el concepto de la experiencia concreta, el concepto que se realiza aquí y ahora, no es esta unidad estructural que permanece, sino una pulsación racional viva de sentido que acontece siempre en configuraciones cambiantes de verdad, configuraciones que solo al ser aunadas por el filósofo en su continuidad revelan el sentido del tiempo y de la historia. Para aprehender esta racionalidad siempre deviniente, para hacer experiencia de esta fugacidad del sentido, la conciencia —esto es la conciencia no filosófica— solo puede echar mano del recuerdo, esto es de un pensar rememorante que se interne en el concepto, que conciba el ser evanescente de lo real como penetrado por la razón, si bien con ello solo alcance a brindar una visión inconstante, incompleta y llena de diferencias del concepto. El *concebir* es pues un pensar según el concepto, o un pensar movido por el concepto, cuya actividad no es otra que la de internarse en él mismo desde el ser inmediato, la de reconocer en lo diverso la presencia de una racionalidad vinculante, o, en términos de Hegel, la de dotar al contenido en-sí de la forma del sí mismo. Él se realiza internando las diferencias en la unidad del espíritu, al modo de un saber siempre confrontado con nuevas objetividades, pues en tanto sumido en el tiempo y el devenir de la historia se encuentra siempre afectado por nuevas alteridades, teniendo que recomenzar una y otra vez su acción rememorante.

Evidentemente, este pensar rememorante que concibe no debe confundirse con una facultad subjetiva, pues, más que el rendimiento de una conciencia aislada, es respuesta al dinamismo propio del concepto que lo interpela. En efecto, incluso en medio de su escisión y diferencia, el concepto está siempre animado en dirección a su reunificación en tanto fuerza negativa que empuja a superar la diferencia hacia la reconciliación; y es esta misma fuerza la que impele a la experiencia a recordar y concebir, a integrar lo disperso en unidades de sentido más abarcantes haciendo

efectiva en lo real la racionalidad universal. Por eso, esta experiencia del recuerdo es el verdadero contramovimiento con respecto al olvido, a la fijación puntual de una verdad aislada que ha roto el denso tejido de relaciones racionales del concepto y lo dispersa en positividades discretas sin conexión ni vida. No es otro el significado de la experiencia del *saber absoluto*. Se trata del ejercicio rememorante de un concebir que no es conocimiento especulativo, sino apertura y escucha para el sentido espiritual que habita en los fenómenos y que los enlaza en marcos complejos de significatividad; de un recuerdo que nunca se consuma en una apertura plena del concepto, pues debe siempre lidiar con el olvido, con la contingencia y el encubrimiento que hace surgir siempre nuevas positividades a superar. Se trata pues de una experiencia del absoluto y del infinito, pero que en su carácter siempre parcial e inconcluso es fundamentalmente experiencia de nuestra propia finitud.

V.

En la concepción de esta experiencia del *saber absoluto* me parece que reside uno de los planteamientos de la *Fenomenología del espíritu* de mayor actualidad. En primera instancia, porque con él se arroja luz sobre la oscura relación entre esta obra y el sistema filosófico del Hegel maduro. En efecto, dicha experiencia permite identificar la continuidad que enlaza el camino siempre contingente de la experiencia humana con el saber del concepto infinito que articula la totalidad del ser. Pero, en segundo término, y de manera más fundamental, este planteamiento resulta actual pues el pensar rememorante que realiza la experiencia del absoluto constituye, a mi modo de ver, una respuesta a problemáticas centrales que afectan las formas de vida y de experiencia humana en las sociedades del mundo contemporáneo. Me refiero a los diagnósticos que, desde claves teóricas diversas como la alienación, la enajenación o la pérdida de mundo, identifican en el tipo de praxis que prevalece en un mundo globalizado, y unificado apenas por los imperativos de la productividad y el rendimiento, una experiencia inquietante y desoladora de ausencia de lazos de sentido que nos vinculen con la realidad: con el entorno natural, con el mundo social e intersubjetivo,

con el pasado histórico y con el misterio interior de la propia individualidad. Lo que se denuncia así es la imposibilidad para el ser humano, en las condiciones materiales y existenciales del presente, de una experiencia para lo común que nos reúna más allá de la diversidad innegable de nuestras culturas y estilos de vida. Con el *saber absoluto* en el que culmina la *Fenomenología*, Hegel planteó no solo la realización suprema del pensamiento conceptual del filósofo, sino ante todo una forma de experiencia inscrita en las posibilidades de la existencia humana en general: la experiencia de lo que, más allá de nuestros intereses inmediatos y particulares, encarna una racionalidad viva que en múltiples ejes de sentido ensancha nuestro ser y lo hace resonar con toda presunta alteridad.

---

1 D. Köhler y O. Pöggeler, *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Berlín, Akademie, 1998, p. 27.

2 R. Bubner, *Zur Sache der Dialektik,* Stuttgart, Reclam, 1980, p. 14.

3 H.-G. Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1992, p. 431.

4 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2003, p. 462, § 2. Las citas de la *Fenomenología del espíritu* se toman de esta edición, indicando la página y, en el caso de las citas de la sección «Saber absoluto», el número de párrafo dentro de la sección. En algunos casos he modificado la traducción de Roces con el fin de facilitar la comprensión.

5 *Ibid.*, p. 466, § 10.

6 *Ibid*., p. 60.

7 En la introducción a la *Fenomenología*, Hegel identifica formalmente estos dos momentos a los que luego llenará de contenido en cada estación singular de la experiencia de la conciencia. Así, por la verdad u objeto de una experiencia se entiende el principio que le sirve de norma, mientras que el saber de esta comprende el conjunto de prácticas que permiten el cumplimiento y realización de dicha norma. En un primer momento la conciencia presume que domina ambos elementos, de modo que ella tiene una concepción de mundo cuya verdad conoce y puede realizar en la práctica de un saber concreto. Sin embargo, en el intento de hacer efectiva esta verdad se pondrá en evidencia que ni la praxis ofrece el resultado previsto, ni la verdad proclamada da cuenta de la realidad del mundo, con lo que la conciencia debe reformular tanto su objeto como su saber, y configurar así una nueva estación de la experiencia.

8 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu, op. cit.*, p. 468, § 14.

9 Para este examen detallado, cf. L.E. Gama, *La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2020.

10 En lengua alemana, resulta más evidente esta asociación del recuerdo con un movimiento de internarse. En el término *Er-innerung*, en efecto, resuena un internarse, *sich erinnern*, un desplazarse desde una superficie inmediata a las capas profundas que siempre están allí, pero que se desatienden u olvidan cotidianamente.

11 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu, op*. *cit*., p. 69.

12 *Ibid*., p. 472, § 21.
13 *Ibid*.
14 *Ibid*., pp. 466ss., § 11.
15 *Ibid*., pp. 467ss., § 13.

Actualidad de la concepción hegeliana de la modernidad

Miriam M.S. Madureira

En su *Discurso filosófico de la modernidad*, Jürgen Habermas decía que Hegel fue el primer filósofo moderno en un doble sentido: no tanto, evidentemente, en cuanto perteneciente a los tiempos modernos, sino en cuanto el primero en hacer de la modernidad, o del mundo moderno, el problema central de su propia filosofía.[1] En efecto, la filosofía de Hegel se puede entender como una respuesta al problema, detectado ya en su juventud, de la escisión *[Entzweiung]* moderna y de la necesidad, moderna por definición, de encontrar una solución a esta en la modernidad misma:[2] la necesidad de «estabilizar», decía Habermas, la modernidad a partir de sus propios presupuestos y parámetros normativos.[3] Así, en toda la filosofía de Hegel está presente, de manera más o menos clara, una concepción de la modernidad, que, aunque cambia a lo largo de su desarrollo teórico, mantiene siempre un vínculo con su punto de partida en la crítica a la escisión.

De hecho, cuando se habla de la concepción de la modernidad de Hegel, se piensa primero en esa crítica a la escisión. Hegel la empieza a desarrollar en su juventud, y ella aparece de manera explícita en su obra en muchos contextos —por ejemplo, en su conocida crítica a los dualismos de la filosofía kantiana, o al carácter individualista de la sociedad moderna, o en la denuncia del carácter abstracto de la racionalidad de la Ilustración y del terror en la Revolución Francesa (además de en sus reflexiones sobre el arte, la religión, la historia de la filosofía, etcétera)—. Sin embargo, la *concepción* hegeliana de la modernidad no se debe confundir con su *crítica* del mundo moderno. En la medida en que pretende ofrecer una solución al problema de la escisión moderna, y en la medida en que esa solución tiene no solo un carácter normativo, sino también descriptivo, toda su filosofía

refleja una concepción del mundo moderno que va más allá de su crítica. También su respuesta a la escisión moderna contiene una interpretación de la modernidad: aquella que corresponde a la concepción del mundo moderno como superación-conservación *[Aufhebung]* de la escisión, a la que Hegel llega a lo largo de su desarrollo teórico. De forma que aquí tenemos no *una*, sino *dos* concepciones hegelianas de la modernidad.

En lo que sigue, pretendo exponer, en las secciones I y II, respectivamente, esas dos concepciones de la modernidad presentes en la filosofía de Hegel, concluyendo cada una de ellas con la cuestión de su actualidad. Para terminar, indicaré brevemente dónde tal vez se pudiera encontrar entre esas dos interpretaciones algunos indicios de una tercera concepción hegeliana de la modernidad, apenas implícita, pero que podría ser, en algunos sentidos, de mayor actualidad que las anteriores (III).

I.

Tal vez en ninguna parte se perciba tan claramente lo que Habermas describía como el problema central de filosofía de Hegel como al inicio de su periodo de Jena. La comprensión de la modernidad como mundo de la *escisión* (o de las *escisiones*), aunque ya presente en sus escritos anteriores, se coloca en ese periodo en el primer plano. Y ahora —al contrario de lo que ocurría antes— esa comprensión aparece relacionada con una necesidad de la filosofía: «La escisión», afirma Hegel por primera vez en su *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, «es la fuente del estado de necesidad de la filosofía».[4]

Desde el punto de vista de una interpretación de la modernidad, sin embargo, lo que es relevante en primer lugar es menos el hecho de que la escisión lleve a aquella necesidad de la filosofía que el diagnóstico del mundo moderno expresado en esa noción: la percepción de la *desaparición* de cierta *potencia de unificación* de la *vida* de los seres humanos, que conduce a *oposiciones* sin *viva referencia mutua* ni *interacción*: «Cuando la potencia de unificación ha desaparecido de la vida de los seres humanos y las oposiciones perdido su viva referencia mutua e interacción y ganado independencia surge entonces el estado de necesidad de la filosofía».[5]

Ya antes de Jena, y desde su período de estudiante de teología en la *Stift* de Tubinga, Hegel veía la modernidad como resultado de la pérdida de la armonía y vitalidad ética que él —como otros en su época— atribuían a la *polis* griega. En sus escritos tempranos, en los que Hegel se dedicaba a investigar el significado práctico de la religión, aparecía ya un primer diagnóstico del mundo moderno: en la crítica al carácter *abstracto* no solo de las relaciones entre la *religión* y la *vida* individual, sino también de los intentos de intervención en la vida humana de lo que él designaba como «Ilustración del entendimiento *[Aufklärung des Verstands]*»,[6] el joven Hegel manifestaba una crítica a una forma de «objetividad» cuyo carácter externo y potencialmente coercitivo quedaba claro por contraposición a su interpretación de la vida ética de la Grecia clásica, que fungía aquí como parámetro normativo y modelo de vida política armónica por recuperarse. La misma crítica, como el mismo parámetro implícito (que luego pasaría a incluir también el cristianismo primitivo como forma de vida armónica), aparecería más claramente poco después, en sus escritos acerca de la *positividad* de la religión cristiana de su época de Berna:[7] la idea de que se pudiera esperar un efecto práctico a partir de mandatos o instrucciones objetivas que se le presentan al sujeto individual como algo exterior a él.

Poco después, al inicio de su periodo de Frankfurt, esa percepción se complementaría con una crítica a la *subjetividad*, como polo opuesto a la *positividad* de lo objetivo: el problema será no solo la dependencia de un objeto —que Hegel hasta ahí caracterizaba como fuente de la *positividad*—, sino también su contrario: el «miedo a la unificación [con la objetividad], la más alta subjetividad».[8] Así, *positividad y subjetividad* se mostrarán ahora como dos caras del mismo problema y como señal y, a la vez, como resultado precisamente de una separación, de la *escisión* moderna.

Ya a partir de ese punto pasa a ser posible entender toda su crítica al mundo moderno a partir de un doble eje, basado, por un lado, en la cuestión teórica de la separación entre el sujeto del conocimiento y su objeto, y por otro, en la cuestión práctica del distanciamiento entre individuo y contexto ético —y, entre esos dos aspectos, la relación entre lo teórico, en la cuestión del conocimiento, y la historia, es decir, lo práctico—. No es posible, evidentemente, retomar aquí toda la amplitud de esa doble crítica, pero podemos tomar como referencia algunos de sus momentos centrales.

El aspecto teórico de su crítica aparece, por ejemplo, en su escrito mismo

de la *Diferencia*. Inscrito en el contexto de una crítica de la filosofía kantiana, el escrito de la *Diferencia* presenta la subjetividad como teniendo un alcance apenas relativo, descrito como *negativo*, como forma de acceso epistémico a lo absoluto.[9] La *reflexión*, forma en que Hegel designa aquí la perspectiva epistémica de la conciencia subjetiva, tendría que complementarse con la *intuición trascendental* como su aspecto positivo, para, como *especulación*, sobrepasar sus propios límites —que corresponden a los límites de la razón pura kantiana— frente a la objetividad.[10] Las diferentes *figuras* por las que pasará, en la *Fenomenología del espíritu,*[11] la conciencia, desde la *certeza sensible* hasta llegar a la reflexividad del *saber absoluto*, se podrían ver como momentos de la resolución de ese mismo problema: son muestra de las diferentes formas (teóricas y prácticas) en las que una perspectiva marcada por una posición en la dualidad entre una conciencia y su objeto se revelará, para la conciencia, como unilateral, y por lo tanto (parcialmente) falsa. Y, de hecho, toda la filosofía «madura» de Hegel es resultado del esfuerzo de superación de ese dualismo, es decir, de la *escisión* sujeto-objeto característico de la filosofía moderna.

Por otro lado, en lo que respecta al ámbito de lo práctico, la crítica a la escisión como crítica a la modernidad es nítida ya en su *Ensayo sobre el derecho natural*, de 1802.[12] En este texto, Hegel describe la sociedad moderna como una «armonía sin forma y exterior»,[13] compuesta por particulares, *bourgeois* —por oposición a ciudadanos— atomizados, inmersos en la «opaca indiferencia de la vida privada».[14] Frente a esa indiferencia, la unidad dada por el derecho formal, característica de la modernidad, se describe como fundada en «abstracciones carentes de esencia», sin cualquier vitalidad propia y potencialmente coercitiva.[15] Y aquí, otra vez, no es difícil identificar el origen de la crítica a la sociedad moderna que se extiende de ahí a su *Filosofía del derecho,*[16] sobre todo en todos los contextos que tratan del *espíritu objetivo*: desde la crítica al terror de la Revolución Francesa en la *Fenomenología del espíritu*[17] a la crítica, implícita en la *Filosofía del derecho* en la descripción de aquellos contextos marcados por el derecho o la moralidad individual, a la insuficiencia de aquellos puntos de vista particularistas que ignoran la cuestión fundamental de la reconciliación de lo fragmentario en un contexto ético de carácter substancial.[18] Toda su crítica posterior se dirige en última instancia contra lo

que él mismo ya en su juventud identificaba como la base del carácter abstracto de las relaciones modernas: la presencia de *oposiciones* cuya *viva referencia mutua e interacción* habría sido perdida.

Ahora bien, ¿en qué medida esa concepción se podría considerar actual? De hecho, por lo menos parte de la interpretación del mundo moderno como mundo de la escisión no es una particularidad de Hegel: diferentes interpretaciones del paso de las sociedades tradicionales a la sociedad moderna apuntan como característica de esta la pérdida de la inmediatez en la relación del individuo con su contexto ético, sea por la diferenciación y fragmentación de visiones de mundo o bien por la disolución de lo individual en una masa abstracta. Algunos de los aspectos percibidos en la modernidad por Hegel son comunes también a otras interpretaciones de la modernidad, incluso sin relación directa con Hegel, de Max Weber a Heidegger —lo que por sí solo ya indica la pertinencia de la crítica hegeliana a la modernidad.

En lo que respecta a la interpretación más propiamente suya, me parece, en primer lugar —para quedarnos solo en el aspecto práctico de su crítica— que hay pocas dudas respecto al carácter atomizado e individualista de las sociedades modernas, así como respecto a que no es difícil reconocer cierto carácter abstracto y potencialmente coercitivo de sus instituciones jurídicas. Se habla frecuentemente (por ejemplo, en el contexto de la pandemia del COVID-19) de la falta de solidaridad de las sociedades contemporáneas y de la pérdida de identificación del individuo moderno particular con las instituciones de su sociedad (por ejemplo, cuando se discuten las crisis de la democracia). La crítica al liberalismo desde el punto de vista del comunitarismo que se hizo hace unos años, por ejemplo, tenía como una de sus referencias la crítica misma de Hegel a la concepción moderna de la sociedad como agregado de individuos aislados, y esa misma crítica se reactualiza siempre que se vuelve a poner en cuestión la autointerpretación de la sociedad moderna que se ha impuesto en la actualidad a partir del liberalismo: cuestiones como las de las identidades colectivas en el debate sobre el multiculturalismo, o del carácter intersubjetivo de la constitución de las identidades individuales, o de la política como simple conflicto de intereses particulares, entre otras, vuelven a llamar la atención, directa o indirectamente, sobre la pertinencia de una crítica a la interpretación del mundo moderno que Hegel caracterizaría como atomística. De forma que

seguramente tiene algo de actual la concepción *crítica* de la modernidad desarrollada por Hegel desde sus inicios.

II.

La segunda versión de una concepción hegeliana de la modernidad corresponde a la solución que Hegel terminará por ofrecer al problema de la escisión: su interpretación «madura» del mundo moderno, que no ignorará el problema de la escisión, pero ya no lo interpretará simplemente como pérdida de una unidad y armonía que habría que recuperar, sino ahora como un aspecto constitutivo de una realidad histórica que incluye la escisión y la supera, pero conservándola, en el sentido hegeliano de la *Aufhebung*.

Esa solución a la escisión será la tarea que le corresponderá a la filosofía. La *necesidad* de la *filosofía* es para Hegel, como queda claro ya en el contexto del escrito de la *Diferencia*, tanto una necesidad de la *época*, que necesitaría *de la* filosofía, como de la *filosofía* de esa época misma. Si la *escisión* es *«la fuente del estado de necesidad de la filosofía»*, a la filosofía le cabrá, a partir de los escritos de Jena, compensar la desaparición de la *potencia de unificación*; pero no, como se planteaba en los escritos anteriores de Hegel, *eliminando* tales oposiciones (y con ello la escisión), sino transformando la *independencia* que tales *oposiciones* habían ganado en la modernidad otra vez en *viva referencia mutua e interacción*.

Otra vez no será posible referir aquí todo lo que ese proceso conlleva. Pero me parece fundamental, para aclarar en qué sentido la solución que Hegel presenta a la escisión como el problema central de la modernidad es, ella misma, una interpretación de la modernidad, entender, en primer término, el lugar que ocupan tanto las escisiones modernas como su superación en esa propuesta de solución, y ello tanto con respecto a la filosofía de Hegel como un todo, como más directamente a lo que comprende como *espíritu objetivo*.

La interpretación del joven Hegel de la escisión como pérdida de la vitalidad y armonía de la Grecia clásica tenía como parámetro normativo a la *polis* griega —es decir, un modelo premoderno—, y veía la escisión como algo que debería superarse, restableciendo la unidad perdida. Sin

embargo, muy pronto se va incorporando al parámetro normativo contrapuesto a la escisión moderna la idea de que esa unidad se tendría que pensar no tanto, o no solo, como la reunificación de lo fragmentado en un todo indiferenciado, sino por lo menos en parte también como el establecimiento de una unidad que preservara la diferenciación: no solo como una *unidad* homogénea, sino también como una relación de *unificación* que incorporara, si no la *escisión*, sí por lo menos lo *escindido* como sus partes constitutivas —sin las cuales el pensar en términos de *relaciones* perdería el sentido—: el problema de las *oposiciones* modernas no era, como se desprende de la formulación del problema en Jena, su simple existencia, sino el hecho de que estas se hubieran *independizado*, perdido su *viva referencia mutua e interacción*.

En los escritos de Frankfurt ya se empieza a notar ese cambio. Hegel llega, a partir de la filosofía de la unificación de Hölderlin y pasando por la noción relacional del *amor*, a la noción de *vida* como expresión de esa unificación.[19] La *vida*, concepción con un trasfondo metafísico que pretenderá describir el ser de la realidad, se entenderá de una manera doble: por un lado, como *unión* relacional *de la unión y la no-unión [Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung]*;[20] y, por otro, como todo indiferenciado: la *vida* misma, la «vida todo-viviente, todopoderosa, infinita».[21]

Esa duplicidad de la vida en los escritos de Frankfurt de Hegel será visible también pocos años después, en sus primeros escritos de Jena. Ya hicimos mención a las limitaciones que Hegel atribuía en el escrito de la *Diferencia* a la *reflexión* como modo de acceso epistémico a lo absoluto, y a su complementación necesaria por la *intuición trascendental*; a ese doble acceso corresponde en ese mismo escrito la noción doble de la *identidad de la identidad y la no-identidad* y de lo *absoluto* indiferenciado como formas de unificación de lo escindido, herederas evidentes de la doble forma en que se había comprendido lo que Hegel denominaba la *vida* en Frankfurt —como también lo es la duplicidad de lo absoluto que aparece en su *Ensayo sobre el derecho natural*, con el mismo sentido general, y más directamente asociada a la vida ética—.[22] Pero en el escrito de la *Diferencia* la *filosofía*, cuya necesidad se manifestaba por la pérdida de la *potencia de unificación*, sustituirá finalmente a la *religión* como forma de acceso epistémico a lo absoluto: entendida como *especulación*, se asociarán en la filosofía tanto el

acceso a este caracterizado como *negativo*, vía *reflexión*, como el *positivo*, vía *intuición trascendental*.[23]

A partir de aquí se desarrollará el camino que lleva a la concepción de la filosofía (y de modernidad) que Hegel mantendrá en su filosofía posterior. En primer lugar, todavía en el escrito de la *Diferencia*, aunque la *reflexión* se considere como una forma de acceso *negativo* a lo absoluto, la «escisión necesaria» correspondiente a ella pasará a ser vista como un *factor de la vida*.[24] Y poco a poco, en los diferentes esbozos de sistema que Hegel desarrolla posteriormente, la *reflexión* irá tomando el carácter de *autorreflexión* y pasará, a través de la concepción de la *conciencia* como lo *otro de sí mismo*, a constituir el único medio de acceso epistémico al absoluto, ahora denominado *espíritu*.[25] Con ello, dejará de tener sentido la duplicidad de lo *absoluto*: de la *vida* infinita de Frankfurt y lo *absoluto* como *indiferencia* del escrito de la *Diferencia*, Hegel llegará a la concepción del *espíritu autorreflexivo*, que incorpora en sí mismo la *escisión* como (auto)diferenciación moderna y la conserva en la medida en que la supera. Como ya mencionamos, los diferentes pasos del acceso al espíritu por parte de la conciencia individual estarán documentados en la *Fenomenología del espíritu*; el carácter autorreflexivo del *espíritu* como un todo se explicitará, además, en las diferentes versiones de la *Enciclopedia*, cuyo punto de partida es precisamente la *lógica* ya entendida como *metafísica*: la identidad entre los puntos de vista *epistémico* y *ontológico* que teníamos al inicio de ese trayecto.[26]

Es en el marco del *espíritu objetivo*, empero, más que en el todo de la filosofía hegeliana posterior al período de Jena, que la idea de la *Aufhebung* de las escisiones en la sociedad moderna se hará notar de manera más inmediata. Aquí la *potencia de unificación* aparecerá sobre todo en la *vida ética*. Como Hegel expone en su *Filosofía del derecho*, de 1821, la *realización* del *concepto del derecho* corresponderá a la creciente identificación de la *voluntad libre* subjetiva,[27] es decir, de la *libertad*, con las instituciones de la sociedad moderna (o la creciente conciencia de que esa identidad ya estaba presente en ella misma). Hegel mostrará aquí de qué manera la realización de la *voluntad libre* incluirá el *derecho abstracto* y la *moralidad* como momentos de su realización parcial, para concretizarse en las tres esferas de la vida ética moderna, o de la *eticidad*: la *familia*, la *sociedad civil* y el *Estado*. La identificación de la *voluntad libre* subjetiva

con la vida ética se manifestará de manera clara en el hecho de que para la *voluntad libre* —y, así, para el sujeto moderno— lo ético, entendido aquí como «concepto de la libertad que ha devenido mundo existente»,[28] no será «algo extraño», sino que corresponderá a «su propia *esencia*».[29]

Especialmente relevante para la consideración de la concepción de la modernidad de la *Filosofía del derecho* es, por un lado, el hecho de que Hegel considera como partes indisociables de la sociedad moderna, y, por lo tanto, como manifestaciones del *espíritu* en tanto que espíritu *objetivo*, también a aquellos aspectos de la sociedad moderna en las que él mismo, en su juventud, veía muestras de la disolución de lo ético: el *derecho abstracto* y la *moralidad*, pero sobre todo lo que ahora constituye aquella esfera de la *vida ética* en la que las escisiones modernas se manifiestan claramente en cuanto tales: la *sociedad civil*. En cuanto la esfera del *sistema de necesidades* y de la economía (y del derecho como *administración de la justicia*, y como *policía y corporación*), esta corresponde a la fragmentación atomística del individuo moderno que había sido objeto de su crítica en el *Ensayo sobre el derecho natural*.[30] Pero ahora, aunque como lo negativo de la vida ética, es decir, como el lugar de la *pérdida* de la eticidad *en sus extremos*[31] y por lo tanto de la *escisión* de la *sustancialidad* y del *punto de vista de lo relativo*,[32] la *sociedad civil* es parte necesaria de la vida ética. La *sociedad civil* pasa a verse explícitamente como aspecto constitutivo del mundo moderno: la escisión ya no se entiende como simple surgimiento de *oposiciones independientes*, sin *viva referencia mutua*, sino como un establecimiento de relaciones entre particulares que tiene un carácter necesario.

Por otro lado, un aspecto de la interpretación que Hegel ofrece de la modernidad es también el hecho de que todo ello se considere como superado y conservado en la identificación de la *voluntad libre* subjetiva con *su propia esencia*, manifiesta en el todo de la vida ética. En el marco del *espíritu objetivo* esa identificación culminará en el *Estado*. A la luz de las críticas anteriores de Hegel a su tiempo, esto significa que para él en el mundo moderno se ha logrado una identificación de la libertad subjetiva con las instituciones existentes que permite ver en ese mundo la realización plena de la libertad subjetiva.

Llegamos, así, a la versión final de la interpretación de Hegel de la modernidad: las escisiones modernas se superarán, pero conservándose (en

el sentido de la *Aufhebung*) en la autorreflexividad del espíritu absoluto, y la modernidad encontrará su «estabilidad» en su propio punto de partida: dicho en los términos de uno de sus últimos escritos de Jena anteriores a la *Fenomenología del espíritu*, en el «más alto principio de los nuevos tiempos, el que los antiguos […] no conocía[n]»:[33] el principio de *subjetividad*. Ese principio ejerce, así, el papel de *potencia de unificación*, aunque de manera diferente a la vislumbrada por Hegel en el escrito de la *Diferencia*: a través de la autorreflexividad del espíritu absoluto en el arte, la religión y sobre todo la filosofía, y, en lo ético, en la *reconciliación* de la *voluntad libre subjetiva* con *su propia esencia*, en la que podemos ver ya no el modelo de unidad indiferenciada de la *polis*, sino una mediación del principio de subjetividad moderno y la eticidad griega.[34]

De esa manera, no solo se evidencia a Hegel que la interpretación crítica de la modernidad de su juventud correspondía a una visión unilateral de lo que significaría la modernidad, en tanto ignoraba el surgimiento de algo que *los antiguos no conocían*, sino más que ello: se evidencia también que el objeto de una crítica de ese tipo debería ser otro. Al criticar la imagen del mundo moderno como el mundo de la escisión, lo que se critica no es directamente el mundo moderno, sino *su autocomprensión unilateral y limitada*, que no da cuenta de sus ambivalencias: la autointerpretación todavía hoy predominante de la modernidad, aquella que asociaríamos al liberalismo.

Ahora bien, es de suponerse que con la *Aufhebung* autorreflexiva de las escisiones en el espíritu absoluto y la correspondiente reconciliación de la *voluntad libre* subjetiva con su propia *esencia*, las *oposiciones* modernas hayan recuperado su *viva referencia mutua e interacción*. Para la consideración de la actualidad de esa segunda concepción hegeliana de la modernidad será, empero, necesario detenernos en la forma en la que se da esa *Aufhebung*, sobre todo en lo que respecta al *espíritu objetivo* y la interpretación de la sociedad moderna propiamente dicha.

Independientemente de cualquier otra cosa, es necesario enfatizar que esa concepción del mundo moderno tiene, por lo menos en su intención general, innegable actualidad. Frente a la anterior, tiene la ventaja de percibir, por detrás de las escisiones modernas, más que la decadencia de la *polis* griega que veía el joven Hegel, una sociedad con diferenciaciones internas que tienen una legitimidad propia. Hegel fue, como se sabe, el primero en

identificar en la sociedad moderna una esfera social intermedia entre la casa y la esfera de lo político de la política clásica (o, para Hegel, la familia y el Estado): la esfera de la sociedad civil, la economía y el derecho privado. Por otro lado, ella también es superior a la afirmación ciega del individualismo y de la particularidad subjetiva propia del atomismo liberal: sobre todo la interpretación de las diferentes esferas de la eticidad como contextos de realización de la *idea del derecho* y de identificación de la *voluntad libre* subjetiva con su *esencia* hace ver a esas esferas como contextos de relaciones sociales e instituciones marcados, más allá que por simples intereses particulares, por expectativas normativas, y ofrece una perspectiva sobre la sociedad moderna cuyo interés es evidente.

Sobre el carácter de la *Aufhebung* se pueden, empero, tener diferentes interpretaciones, según el peso que se le dé a su carácter de *reconciliación*: ¿en qué medida, se puede preguntar, se mantiene realmente en la identificación de la *voluntad libre* subjetiva con las instituciones de la vida ética la *viva referencia mutua* e *interacción* entre las *oposiciones* cuya pérdida Hegel lamentaba? La respuesta a esa pregunta depende tanto de cómo se entienda la relación entre *voluntad libre* subjetiva y vida ética, al igual que de cómo se la interprete.

En primer lugar, me parece difícil no ver en la estructura teleológica del espíritu cierta asimetría —es decir, cierta tendencia a entender la *identificación* de la *voluntad libre* subjetiva con las instituciones existentes como el establecimiento de una *identidad* tan plena entre la *voluntad libre* y su *esencia* concretizada en las instituciones que el carácter de *relación* de esa identidad parecería perderse—.[35] Pero, aun admitiendo la existencia de esta asimetría, se la podría interpretar de diferentes maneras. Es posible, por ejemplo, tomar a Hegel al pie de la letra y ver sin mayores cuestionamientos en esa identificación la realización de la libertad subjetiva,[36] o interpretarla como expresando un carácter de inmediatez de lo ético que tendría cierta legitimidad, como la «comunidad de la que somos parte»,[37] como nuestro «mundo de la vida cercano *[vertraute Lebenswelt]*» en el que «podemos sentirnos en casa *[zu Hause]*»,[38] o como una «racionalidad institucional», fuente objetiva de razones subjetivas para actuar simplemente por ser «la forma como hacemos las cosas».[39] O bien se puede, por otro lado —pero dejando de lado aquellas conocidas interpretaciones, ciertamente demasiado simplistas, que quisieran ver en

Hegel un representante del Estado prusiano o un precursor del totalitarismo —, interpretar la asimetría entre la *voluntad libre* subjetiva y la vida ética como conduciendo a un carácter monológico del todo,[40] a la represión de la intersubjetividad[41] o a cierta sobreinstitucionalización.[42] Un riesgo de la asimetría generada por la identificación de la voluntad libre subjetiva con las instituciones existentes se encontraría en el problema de la crítica y de la transformación de lo existente.[43] Aquí se plantearía la interrogación en torno a la *vitalidad* y a la posibilidad de *interacción* de las *vivas referencias mutuas* que se tendrían que haber reestablecido: en la reconciliación que Hegel propone, ¿no se habrían confundido ellas con su propia esencia?

De todos modos, la idea de que la *voluntad libre* subjetiva reconozca su propia *esencia* en las instituciones de la vida ética de manera casi inmediata podría ser, además de excesivamente afirmativa desde el punto de vista normativo, también excesivamente optimista desde el punto de vista descriptivo: no me parece posible encontrar en el mundo presente algo cercano a la identificación inmediata cuya realidad efectiva Hegel querría afirmar. Ese mundo parece estar lejos de poder describirse como el reino de la libertad realizada y de la reconciliación, y tal vez lo siga estando siempre.

III.

Sin embargo, tal vez sea posible rescatar de la interpretación de Hegel de la modernidad una tercera posibilidad: la posibilidad de entender la vida ética y la reconciliación de la voluntad libre subjetiva en ella como manteniendo, entre las *oposiciones* modernas, aquella *viva referencia mutua e interacción* cuya pérdida el joven Hegel lamentaba. Para empezar, porque si Hegel parte de una interpretación de la modernidad como mundo de la escisión y llega a una interpretación de la modernidad como reconciliación, no lo hace directamente: desde la modernidad como escisión hasta la modernidad como reconciliación, Hegel pasa por diferentes concepciones de la relación posible entre lo escindido y lo reconciliado que, por lo menos antes de la reconciliación final, expresan, en diferentes versiones, una tensión entre esas dos posibilidades. Sobre todo aquellas versiones de su sistema y aquellos aspectos de su filosofía que insistirían en la idea de la

intersubjetividad, frente a la autorreflexividad subjetiva que terminaría por predominar, me parecen ser rescatables en ese sentido.[44] En lo que sigue, sin embargo, no las trataré directamente, sino que me limitaré a indicar una concepción de modernidad implícita en el Hegel de Jena que podría permitir llegar a conclusiones diferentes de aquella que termina por imponerse, y que me parece estar relacionada con ellas.[45]

Especialmente sugerente para ello me parece la imagen de una *tragedia dentro de lo ético [Tragödie im Sittlichen]* que Hegel presenta en su *Ensayo sobre el derecho natural*.[46] Como vimos, al inicio del periodo de Jena la cuestión de la escisión se presentaba para Hegel como relacionada con una doble concepción de lo absoluto, o de la vida ética. En ese *Ensayo*, Hegel habla de una *tragedia* que lo absoluto «escenifica eternamente consigo mismo» y que es resultado de su propia «doble naturaleza».[47] Mientras su naturaleza «divina», en el marco de este ensayo, consiste en la «realidad de lo ético como indiferencia absoluta»,[48] su «otra» naturaleza, por otro lado, será la realidad «de la misma como de las relaciones reales en oposiciones existentes».[49] Y «su vida» (la vida de lo absoluto), dice Hegel, se determinará como «la unidad (o el ser-uno) absoluto de esas naturalezas».[50]

A esa imagen de la *tragedia en lo ético* contrapone Hegel en seguida todavía otras dos imágenes, que él caracteriza ahora como *comedias*: la «comedia antigua o divina» de la «vitalidad absoluta», en la que hay, según él, «confianza absoluta y certeza de la realidad de lo absoluto sin oposiciones»,[51] pero en la que, por ello mismo, «las oposiciones y lo finito» son «una sombra sin esencia»; y la «comedia» a la que Hegel llama «moderna», que recae en la «ausencia de vitalidad» y expone «solo sombras de independencia y de absolutidad *[Absolutheit]*»;[52] lo absoluto es aquí «un engaño *[eine Täuschung]*»,[53] limitado a la «absolutidad formal y negativa del derecho».[54]

Hegel hace evidente que las dos *comedias* corresponden, cada una, respectivamente a una de las dos «zonas» de lo ético de la imagen de la *tragedia*, pero tomadas unilateralmente: la eticidad absoluta de la naturaleza «divina», de un lado, y la moderna del *bourgeois*, del otro.[55] Y es justamente ese carácter unilateral lo que les quita la seriedad: la *comedia*, dice Hegel, «separa las dos "zonas" de lo ético de tal manera la una de la otra, que las deja cada una por sí misma».[56] De esa manera, ningún «destino» se realiza seriamente: tomadas aisladamente, la concepción de la

vida ética de la «antigua» comedia —la que se podría asociar a la *polis* griega— claramente ya no es posible, y la «moderna» —en la cual se podría ver una imagen de las relaciones modernas según las «doctrinas del derecho natural» criticadas por Hegel en ese escrito— tiene algo de risible: aquí el conflicto se realiza solo en «cómicas oposiciones».[57]

Frente a ello, «la relación verdadera y absoluta», dice Hegel, es que una zona de lo ético «aparezca seriamente en la otra, que cada una esté corporeizada *[leibhaft]* en la otra, y que ambas sean el destino severo la una para la otra».[58] Ese conflicto, que Hegel caracteriza como «eterno», se entiende aquí como «reconocimiento del destino en la lucha», que lo reconcilia con «la esencia divina como la unidad entre ambas».[59] Así, la doble naturaleza de lo absoluto se presenta en la imagen de la *tragedia* como una contraposición *en* lo ético; esa contraposición, por un lado, resalta el conflicto —llamado «eterno»— entre las dos «zonas» de lo ético, pero, por otro, también su necesaria interdependencia.[60]

Es verdad que, como parece indicar la reconciliación con la «esencia divina» a través del «reconocimiento del destino en la lucha», también en el *Ensayo sobre el derecho natural* la balanza terminará inclinándose hacia el lado de la indiferencia, es decir, de la eticidad absoluta, en el mismo sentido, todavía no autorreflexivo, del escrito de la *Diferencia*. Sin embargo, si nos detuviéramos en esta imagen, tendríamos otra solución: el carácter *eterno* de la lucha podría indicar simplemente una tensión irresoluble, trágica, en lo ético: entre una vida ética caracterizada por *oposiciones* y una vida ética de su posible *reconciliación*. Si así fuera, ello daría lugar a una tercera versión de la concepción de Hegel de la modernidad —abandonada en cuanto tal después, pero latente incluso en la idea de la *Aufhebung*, en la medida en que esta implica una superación que es también conservación—. Y me parece también que esa alternativa podría ser más actual que las dos anteriores: la concepción del mundo moderno como eternamente marcado por la tensión entre la fragmentación y la reconciliación, la diferenciación y la identidad. Un mundo trágico, pero un mundo que podemos interpretar como teniendo una unidad relacional necesaria en medio de la tensión: eterna unificación y lucha, estabilidad inestable, entre la unión y la no-unión, la identidad y la no-identidad —*viva referencia mutua* e *interacción*.

---

1 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs de Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1991, p. 57.

2 *Ibid.*, p. 16.

3 *Ibid.*, p. 26.

4 G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)*, en W 2, pp. 9-138, p. 20. La sigla W, seguida del número de volumen, corresponde a *Werke in zwanzig Bänden. Gesamte Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986.

5 *Ibid.*, p. 22.

6 G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, W 1, p. 21.

7 *Ibid.*, pp. 104-229.

8 *Ibid.*, p. 241.

9 G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, *op. cit.*, p. 42.

10 *Ibid.*, pp. 41-42.

11 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, W 3.

12 *Id.*, *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften (1802)*, en W 2, pp. 434-530.

13 *Ibid.*, p. 447.

14 *Ibid.*, p. 492.

15 *Ibid.*, p. 477.

16 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse*, W 7.

17 *Id.*, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pp. 431-441.

18 *Id.*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*

19 A este respecto, cf. D. Heinrich, *Hegel in Kontext*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2010.

20 G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, *op. cit.*, p. 422.

21 *Ibid.*, p. 421.

22 G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts…*, *op. cit.*, p. 457.

23 *Id.*, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, *op. cit.*, pp. 41-42.

24 *Ibid.*, p. 21.

25 Para este desarrollo, cf. D. Henrich, «Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Scheling zu Hegel», en *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, Reclam, 1982, pp. 142-172.

26 G.W.F. Hegel, *Enyzklopädie der philosophischen Wissenschaften* I, W 8.

27 *Id.*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, § 4, pp. 46ss.

28 *Ibid.*, § 142, pp. 292ss.

29 *Ibid.*, § 147, pp. 295ss.

30 G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts…*, *op. cit.*

31 *Id.*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, § 184, p. 340.

32 *Ibid.*, § 157, p. 306.

33 G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe* III. *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, edición de R.P. Horstmann, Hamburgo, Meiner, 1987, p. 263. En este caso, se cita a partir de la paginación de las *Gesammelte Werke*, indicada en dicha edición.

34 L. Siep, «Hegels Rezeption der aristotelischen Politik», en *Aktualität und Grenzen der praktischen*

Philosophie Hegels, Múnich, Fink, 2010, pp. 59-76, p. 59.

35 D. Henrich, «Einleitung des Herausgebers: Vernunft in Verwirklichung», en G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Vorlesungen 1819/1820 in einer Nachschrift*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, p. 31.

36 K. Vieweg, *Hegel: Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, Múnich, Beck, 2019, pp. 516ss.

37 C. Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 376.

38 R. Bubner, *Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2002, p. 165.

39 R.B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Practical Life,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 266.

40 J. Habermas, «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes"», en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1969, pp. 9-47.

41 M. Theunissen, «Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts», en D. Henrich y R.-P. Horstman (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 317-381

42 A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit,* Stuttgart, Reclam, 2001, pp. 102ss.

43 L. Siep, «Selbstverwirklichung, Anerkennung und politischen Existenz», en *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels,* Múnich, Fink, 2010, pp. 131-146.

44 J. Habermas, «Arbeit und Interaktion», *op. cit.*; M. Theunissen, «Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts», *op. cit.*; A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte,* Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1994.

45 Por motivos de espacio, no me será posible desarrollar esa relación en el presente ensayo.

46 G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts…, op. cit.*, p. 495.

47 *Ibid.*, p. 494.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*, p. 496.

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*, p. 499.

54 *Ibid.*, p. 498.

55 *Ibid.*, p. 494.

56 *Ibid.*, p. 499.

57 *Ibid.*, p. 498.

58 *Ibid.*, p. 499.

59 *Ibid*.

60 Para otra lectura de la tragedia en lo ético como interpretación del mundo moderno en Hegel, cf. C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel,* Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1996.

Actualidad de la concepción hegeliana de la religión

Jorge Aurelio Díaz

Examinar la actualidad del pensamiento hegeliano después de casi dos siglos de su muerte podría parecer un tanto paradójico si tenemos en cuenta que se trata de un pensador que tuvo muy clara conciencia del condicionamiento histórico —es decir, espaciotemporal— de su labor filosófica. Y esto no solo porque, como lo afirma él mismo, la filosofía siempre llega tarde,[1] *post festum*, después de la fiesta, una vez que la historia ha cumplido su tarea y se hace posible descubrir un orden en la apariencia caótica de lo acontecido, sino también porque, en la búsqueda de la verdad, que es lo propio de la filosofía, solo el presente y el pasado pueden ser objeto de consideración, ya que el futuro de los seres humanos es impredecible y constituye el espacio propio para la política, que se mueve, por consiguiente, en el marco de lo hipotético. Esta tesis es de trascendencia para la comprensión de las propuestas políticas, ya que descarta de estas toda pretensión de verdad absoluta, abriendo así el juego a la confrontación libre de opiniones más o menos fundamentadas que luchan por lograr la adhesión de los ciudadanos, sin por ello considerar esas diversas opiniones como necesariamente erróneas.

Preguntarse, entonces, por la actualidad del pensamiento de Hegel debe entenderse en el sentido de que su manera de comprender su propio presente y de interpretar su pasado puede servirnos de ayuda para lograr nosotros mismos comprender nuestro presente e interpretar nuestro pasado. Esto es así porque debemos tener en cuenta que la interpretación del pasado tendrá necesariamente que ir cambiando con el correr del tiempo, como bien lo señaló Robert Jauss al proponer, para la historia de la crítica literaria, una «estética de la recepción» y su concepto de «fuerza histórica creativa».[2] Si aplicamos a la historia en general la idea de que la recepción de lo ocurrido en el pasado se va transformando con el correr del tiempo y

con la diversificación de las experiencias sociales, la consecuencia es que cada generación deberá llevar a cabo su propia interpretación de lo pasado para comprender su presente. De modo que mal podríamos acudir a los escritos de Hegel para ver hasta qué punto tuvo o no razón en su previsión del futuro, ya que él no pretendió predecir desde la filosofía lo que habría de venir.

Sin embargo, conviene tener en cuenta que los esfuerzos reflexivos de Hegel giraron sobre todo en torno a dos grandes cuestiones —a saber: la religión y la política— que, para él, se hallan íntimamente entrelazadas, y tanto en un caso como en el otro las consecuencias de su reflexión venían a proyectarse de alguna forma sobre el futuro. Esto resulta claro en el caso de la política, cuyo objetivo principal consiste precisamente en programar lo que ha de venir; pero resulta igualmente claro en el caso que nos concierne, es decir, en el de la religión, si tenemos en cuenta la forma en que Hegel interpretó el fenómeno religioso.

El interés por la religión se extiende a todo lo largo de su obra, y, como lo señala Peter Henrici en un artículo sobre «Hegel y la teología»: «Por su formación académica, Hegel fue un teólogo, y la "sangre de teólogo", según Nietzsche, habría corrompido toda su forma de filosofar».[3] En una visión muy sintética, podemos decir que su propuesta consistió en una forma de nueva apologética, al exponer de qué manera la religión cristiana había llegado a mostrarse como la verdadera religión, precisamente porque sus doctrinas fundamentales podían ser traducidas y comprendidas perfectamente mediante conceptos racionales de carácter especulativo. Esto, claro está, con exclusión de la idea de una vida personal después de la muerte, es decir, de la llamada —por el credo cristiano— «resurrección de la carne». En efecto, como señala Hegel de manera muy clara en la *Fenomenología*, precisamente en el capítulo dedicado a la religión, «el inmediato estar-ahí de la razón […] y sus peculiares figuras no tienen religión alguna, porque la autoconsciencia de estas *se* sabe o *se* busca en el presente *inmediato*».[4] En otras palabras, el carácter hegemónico propio de la razón no acepta que algo pueda escapar a su control, y niega, por consiguiente, cualquier forma de trascendencia que pretenda ostentar carácter absoluto.

Este último aspecto es expresado en forma un tanto desapacible por Ramón Valls Plana en su *Comentario integral a la Enciclopedia de las*

ciencias filosóficas, con referencia a la escatología, es decir, a «una sarta de problemas en los que Hegel no quiso nunca entrar, porque daba por definitivamente descartada de la *Filosofía* la pregunta sobre la inmortalidad del alma».[5] Aludiendo a las palabras con las que Ludwig Wittgenstein terminaba su *Tractatus*, añade:

> A Hegel le repugna, con razón, que alguien hable de *lo que está más allá* (si está *más allá* del conocimiento humano, ¿cómo sabe que *eso* está?). Con solo mencionarlo se da pábulo a brujos y videntes de toda ralea, y a la invención incontinente de religiones más o menos sincréticas. Resulta claro, por tanto, que sobre lo que no se sabe, vale más callar.[6]

En todo caso, lo que resulta claro es que la posición que asume Hegel es radicalmente inmanentista, al desconocer cualquier forma de trascendencia de carácter «vertical»; es decir, él niega la posibilidad de una forma de existencia que vendría, por decirlo así, a irrumpir en nuestra realidad espaciotemporal, tal como la presenta la tradición judeocristiana en la figura de un Dios que se revela desde lo absolutamente otro. Y digo que niega una trascendencia de carácter «vertical» porque Hegel reconoce una suerte de trascendencia que cabría llamar «horizontal», en el sentido de que el destino de cada ser humano se halla en sus congéneres, y el destino de la humanidad como tal se halla en las generaciones que han de venir.

De modo que el cristianismo, una vez que se lo haya traducido al lenguaje de la razón, permite, de acuerdo con Hegel, ver muy bien que sus dogmas fundamentales —como la naturaleza trinitaria de Dios, y la encarnación, muerte y resurrección de Cristo— no son más que formas imaginativas o formas propias del entendimiento, con las cuales se hace ver que lo absoluto no es una cosa o una sustancia, sino un sujeto. En otras palabras, ellas muestran que es un proceso (la Trinidad) en el que la universalidad de la idea *(logos)* se exterioriza hasta su total desasimiento en la figura de un singular que llega hasta la muerte (la encarnación y la muerte de Jesús), para hacerse presente luego en el llamado cuerpo místico de la comunidad creyente (la resurrección de Cristo).

Como lo ha hecho notar muy bien el teólogo reformado Karl Barth, en su estudio sobre *La teología protestante del siglo* XIX, fue Hegel, con su propuesta de traducir los dogmas cristianos a un lenguaje y a una conceptualización racionales, quien mejor realizó el programa que

orientaría el movimiento teológico que se conoce como «teología liberal» o «liberalismo teológico»,[7] hasta el punto de preguntarse, en forma un tanto retórica:

> ¿Por qué no se convirtió Hegel para el mundo protestante en algo semejante a lo que ha sido Tomás de Aquino para el católico? ¿Cómo pudo suceder que muy poco tiempo después de su muerte, y cada vez más a partir de mediados del siglo [XIX], se comenzara a mirar precisamente su obra en conjunto con burla compasiva como una postura superada, mientras que se entresacaban de su pensamiento de manera subrepticia algunos elementos aislados?[8]

En efecto, esta corriente de pensamiento, iniciada entre otros por los teólogos Albert Ritschl y Friedrich Schleiermacher, se proponía, como respuesta al proceso de secularización, hacer el cristianismo accesible a las exigencias del hombre moderno. El subtítulo del conocido escrito de Schleiermacher, titulado *Sobre la religión*, resulta muy diciente al respecto: *Discursos a sus menospreciadores cultivados*. Se trataba, en pocas palabras, de someter la religión cristiana al escrutinio de la razón ilustrada para librarla de todas sus adherencias mitológicas, y, de esa manera, hacerla comprensible para quienes tienen a la razón como única guía. Y esto es precisamente lo que se había propuesto Hegel con la idea de que la filosofía estaba en condiciones de *superar* la religión, en el sentido preciso que tiene para él el término «superar» como traducción del verbo alemán *aufheben*.

Al verbo *aufheben* le reconoce el diccionario alemán *Duden* tres significados principales: 1. levantar algo del suelo o elevar; 2. guardar o conservar algo; 3. suprimir o descartar algo. Y eso es precisamente lo que entiende Hegel que acontece, no únicamente en el caso específico de la religión, sino, de manera general, en todo verdadero proceso, en el que algo deja de ser lo que es y se vuelve otro, pero en eso otro no desaparece simplemente, sino que es conservado de algún modo, e inclusive es llevado a un nivel superior. Si tomamos como ejemplo el proceso de la vida humana, podemos ver que el niño es suprimido por el adulto, pero no desaparece sin más, sino que se conserva de alguna manera en este último, y en él se halla inclusive plenamente desarrollado.

Pues bien, esto es lo que Hegel considera que la filosofía moderna está en condiciones de llevar a cabo con respecto a la religión cristiana. La suprime, es cierto, porque modifica su formulación desde un lenguaje

representativo —es decir, propio del entendimiento y de la imaginación— a un lenguaje conceptual y especulativo propio de la razón. Pero, a la vez, la conserva, porque los cambios atañen únicamente a la forma y no al contenido mismo de sus doctrinas. Y, finalmente, la eleva, al mostrar el sentido racional que tienen sus enseñanzas, haciéndolas ver plenamente comprensibles, mientras que en su ropaje religioso se muestran como misterios inaccesibles a la razón y objetos únicamente de fe.

En realidad, la propuesta conlleva una paradoja. Si, por una parte, las doctrinas religiosas traducidas al lenguaje especulativo deben resultar demostrables y, por consiguiente, permiten esperar que todo ser pensante esté en condiciones de tener que aceptarlas, por la otra, se las libera precisamente de aquel ropaje que, según el mismo Hegel, las hace accesibles a la inmensa mayoría. No extraña, entonces, el juicio de Karl Löwith, para quien el intento de Hegel de elaborar una nueva apologética de la fe cristiana termina por destruirla, ya que no se trata de «darle a la religión una configuración filosófica adicional, sino de traducir las “representaciones” religiosas en “conceptos” filosóficos, y de esa manera volverlos innecesarios en tanto que religiosos y, en esa medida, superarlos».[9]

Esta paradoja que se deriva de volver comprensible a la razón humana la doctrina cristiana, y, de esa manera, hacerla ver como universal y necesaria mediante la supresión de su ropaje representativo, que es precisamente el que la vuelve accesible al público en general, busca resolverla Schleiermacher al dirigir sus discursos de manera expresa a *die Gebildeten*, es decir, a las personas ilustradas, no al público en general. Lo hace, además, en forma semejante a como había presentado Baruch Spinoza su propia filosofía, que no estaba escrita para el vulgo, sino para «los pocos sabios que en el mundo han sido», para usar la fórmula de Fray Luis de León. La propuesta de Hegel, en cambio, aunque supone conocimientos filosóficos que no son nada fáciles de obtener, pareciera estar dirigida al público en general y no exclusivamente al reducido grupo de los filósofos.

Ahora bien, el programa de la teología liberal es un claro resultado de la libertad de conciencia que había defendido con tanto ahínco Martín Lutero frente al dogmatismo y el autoritarismo de la Iglesia católica. Llevada hasta sus últimas consecuencias, esa libertad de conciencia había desembocado en la consigna que le asignaba Kant a la Ilustración: *sapere aude*, atrévete a

pensar (por ti mismo).[10] De ahí que Barth analice la teología hegeliana considerándola como una «filosofía de la confianza en sí mismo»,[11] caracterización que conlleva una crítica y encierra a su vez una nueva paradoja.

En cuanto a la crítica, debe tenerse en cuenta que un objetivo claro en contra del cual había luchado Lutero era precisamente la confianza que el ser humano pretende depositar en sus propias fuerzas en todo lo que atañe a su salvación. El verdadero creyente debía desconfiar por completo de sí mismo y poner toda su confianza en Dios, en sus palabras y en su promesas, tal como estas se encuentran en las Sagradas Escrituras *(sola fide, sola scriptura)*. Este es, para el Reformador, el sentido más profundo de la fe, de la así llamada «fe fiducial», que, más que exigir la aceptación de determinadas doctrinas, consiste en un acto de absoluta confianza por parte de la voluntad humana en el mensaje que ofrecen las Sagradas Escrituras. De modo que una filosofía que pregona la confianza del ser humano en sí mismo se sitúa en las antípodas de la interpretación luterana del mensaje cristiano; esto, a pesar de que Hegel se haya considerado él mismo como un sincero y fiel luterano.

Sin embargo, como hemos dicho, la cuestión encierra además una paradoja. La rebelión de Lutero en defensa de la libertad humana implica, por una parte, un sometimiento total a la revelación divina, ya que el lema *sola fide, sola scriptura* significa un claro rechazo a la pretensión de la razón humana de someter la revelación a sus estrictas condiciones. Baste recordar su opúsculo sobre «La libertad del cristiano», que es todo un alegato en favor de la fe como único camino de salvación, donde leemos: «Recuerda lo que se ha dicho de que solo la fe, sin obras, justifica, libera y salva, como repetiremos más abajo con mayor claridad».[12] Y no en vano el Reformador aconsejó que se abolieran de las universidades la mayoría de los libros de Aristóteles, a quien llamó «ciego maestro pagano» y lo tildó de «pagano maldito, altanero y perverso».[13] Lutero consideraba que el verdadero pecado consistía en que el ser humano pretendiera confiar en sus propias fuerzas para obrar bien y salvarse, sin necesidad del concurso de la gracia divina que se obtiene mediante la fe.

Pero, a su vez, esa rebelión se dirigía contra el poder que se arrogaba la jerarquía eclesiástica y la tradición de la Iglesia para determinar el sentido en el que debían ser interpretadas las Sagradas Escrituras. Esto explica por

qué —al analizar la famosa disputa en Leipzig entre Martín Lutero y su acérrimo contendiente Johann Eck, en la que el Reformador planteó como única norma de conocimiento religioso el texto de las Sagradas Escrituras leído por el creyente a la luz de su propia conciencia— Richard Popkin comenta: «La Caja de Pandora que Lutero abrió en Leipzig había de tener las consecuencias más trascendentales no solo en teología, sino en todo el ámbito intelectual del hombre».[14] Y ello explica también que el editor de las obras de Lutero en español, Pablo Toribio, diga en su «Introducción»: «La idea de acceso directo al texto bíblico, sin la mediación de una autoridad externa, constituye, a nuestro juicio, el legado intelectual de Lutero con mayor alcance histórico».[15] Así, la conciencia creyente, una vez que se vio liberada de la autoridad de interpretación que ostentaba la jerarquía eclesiástica, no estuvo dispuesta a someterse sino a los dictados de su mera razón, como diría Kant; pretensión que tarde o temprano habría de chocar con las exigencias propias del acto de fe.

La paradoja, entonces, consiste en que haya sido en el seno mismo de la tradición protestante, que desconfiaba de la razón, de donde haya surgido el movimiento que pretendía someter las doctrinas cristianas al rígido escrutinio de esa misma razón. Movimiento que, según Karl Barth, fue Hegel quien logró llevar hasta sus últimas consecuencias, al haber considerado que la filosofía se hallaba en condiciones de poder suplantar a la teología en la tarea de comprender la religión, y al haber mostrado la manera concreta de realizar dicha tarea.

Y esta paradoja explica muy bien la reacción del mismo teólogo Karl Barth, quien, habiéndose educado en el seno de la más pura teología liberal, cuando se vio confrontado con su labor de pastor de una comunidad cristiana, constató que un cristianismo racionalizado hasta ese punto no podía ser objeto de predicación para la comunidad de los fieles. Su reacción buscó apoyo en la actitud original de los reformadores, y dio pie a lo que en su momento se llamó la teología dialéctica: un intento de precisar mejor los límites y las diferencias entre la fe y la razón, o entre la teología y la filosofía.[16]

Creo que con lo señalado hasta aquí estamos en condiciones de entender los dos géneros de preguntas que cabe plantearle a la interpretación hegeliana del cristianismo. La primera pregunta proviene de la teología y de la fe de los creyentes, y gira en torno a si al someter las doctrinas reveladas

a la criba de la razón humana no se pierde con ello la esencia misma del misterio revelado. ¿Pueden ser traducidas a un lenguaje estrictamente racional unas doctrinas que se consideran reveladas precisamente porque no se hallan al alcance de la razón humana? ¿No pierden con ello lo que les es más propio? De ahí los tres reparos que Barth, como teólogo, le hace a la filosofía hegeliana de la religión.

El primero concierne a su manera de concebir la verdad como «el pensar representado como la cima y el centro de la humanidad»;[17] en otras palabras, le cuestiona su racionalismo e intelectualismo, el cual no solo identifica la realidad con la racionalidad humana, sino que desconoce el papel fundamental que, para la antropología cristiana, desempeña la voluntad. Esto lleva a que Hegel malinterprete, según Barth, el concepto cristiano de pecado, reduciéndolo a un momento necesario en la vida del espíritu, y a un mero punto de paso circunstancial y pasajero. La cuestión es fundamental, porque atañe a las diversas maneras de comprender a la persona humana: de un lado, por parte de la razón, y del otro, por parte de la revelación judeocristiana. Mientras que la visión racional considera que el ser humano dispone de un intelecto que le permite determinar a la voluntad de modo tal que esta se rija por sus mandatos y no se deje arrastrar por las inclinaciones naturales, en lo cual consiste precisamente la libertad; la visión judeocristiana, en cambio, le reconoce al ser humano una facultad que, si bien es cierto que necesita del intelecto para obrar, no se halla supeditada al mismo, ya que puede obedecerlo o desobedecerlo «a voluntad». La diferencia se halla, entonces, en la forma de concebir esta voluntad, ya que puede ser vista, tal como la entendieron Aristóteles y Tomás de Aquino,[18] como un «apetito racional» que sigue necesariamente los dictados del intelecto; o como una facultad radicalmente autónoma capaz incluso de querer el mal y, por consiguiente, de pecar. Hegel sigue claramente la visión aristotélico-tomista cuando dice en el parágrafo 468 de la *Enciclopedia*: «La inteligencia sabiéndose a sí misma como determinante del contenido, que tanto es suyo como está determinado como lo que está-siendo, es *voluntad*»,[19] y se sitúa con ello en la misma línea de Spinoza, para quien —como afirma en el corolario a la proposición 49 de la segunda pare de su *Ética*— «la voluntad y el intelecto son una y la misma cosa».[20] La radical autonomía de la voluntad, por el contrario, fue defendida por el franciscano Juan Duns Escoto,[21] pero desde una posición estrictamente

teológica, es decir, no fundamentada en la razón sino en la revelación.

El segundo reparo que Barth le hace a Hegel es que, como este identifica el automovimiento de la verdad con el automovimiento del pensar humano, y en tanto sostiene que el sujeto humano, a su vez, llega a su plenitud precisamente mediante el pensamiento de una forma cercana al gnosticismo, no es posible llegar, señala Barth, «a una confrontación real e insuperable entre Dios y el hombre, a que entre ambos se haya dicho y se haya escuchado una palabra nueva y reveladora en sentido estricto».[22] Esto es así porque, en la interpretación hegeliana, la objetividad de la revelación no viene a ser sino un caso más de lo que es toda objetividad cognoscitiva, a saber, un momento pasajero en el nivel de la simple representación que deberá ser superado por el conocimiento, al ser elevado a su contenido puramente lógico. En otras palabras, entre el ser humano y Dios desaparece toda verdadera alteridad, de modo que el teólogo puede entonces preguntar, como lo hace Henrici, lo siguiente: «¿Qué pasaría si Él (el Jesús histórico) y solo Él debiera ser el misterio de Dios plenamente revelado? Sería un pleno ser-revelado de Dios que —*por ser* fácticamente histórico— no permite, por consiguiente, ser superado en un puro saber».[23]

El tercer reparo apunta a la visión dialéctica que tiene Hegel de la divinidad, visión que la priva de toda verdadera autonomía: Dios no solamente *tiene que* revelarse, sino que también *tiene que* crear el mundo y a los seres humanos, y *tiene que* encarnarse y morir. Se trata, en este caso, del repetido reproche al llamado «necesitarismo griego», que había sido objeto de las duras críticas del franciscano Juan Duns Escoto. Según este reproche, una visión estrictamente racional del Dios revelado en Cristo no da lugar para el carácter absolutamente gratuito tanto de la creación como de la revelación, tal como lo enseña la tradición judeocristiana. «Al hacer del método dialéctico de la lógica la esencia de Dios [dice Barth], Hegel hizo imposible la comprensión de la dialéctica real de la gracia que se fundamenta en la libertad divina. En el ámbito de *esta* dialéctica resultaría radicalmente imposible pretender hablar de una necesidad a la que Dios deba estar sometido».[24] Y aquí se halla en realidad la raíz misma de las dos objeciones anteriores provenientes de la teología, porque la razón, incluso la razón dialéctica, no está en condiciones de aceptar la idea de una libertad divina radical; así como tampoco de la humana.

Ahora bien, estas críticas provienen, como se ha dicho, de la teología,

entendida esta en el sentido estricto del término —es decir, como una reflexión racional que toma como punto de partida la verdad no cuestionada de las doctrinas reveladas—. Y, como bien lo ha señalado Ramón Valls Plana, la filosofía de Hegel, por ser una filosofía, es decir, una reflexión que se apoya exclusivamente en la razón o en la experiencia empírica, no puede ser considerada una teología. Sin embargo, tal señalamiento, si bien es correcto, debe ser matizado, porque como hemos visto, Karl Barth lleva a cabo un examen de Hegel en cuanto teólogo. Y esto se debe a que, en este segundo caso, el término «teología» está siendo tomado en su sentido etimológico, es decir, como una reflexión acerca de Dios. Y lo que Hegel nos ofrece, como también lo había hecho Spinoza, es precisamente una reflexión acerca de Dios que se propone suplantar a la tradicional teología. Y es aquí donde se halla el punto de apoyo para el otro género de preguntas, que esta vez no provienen directamente de la teología y de su fundamento en la revelación, sino que apuntan en otra dirección.

En efecto, si suponemos, en gracia de la discusión, que la superación de la religión por la filosofía que propone Hegel fuese correcta, quedaría sin embargo pendiente una cuestión que Hegel nunca planteó de manera directa, y a la que ya se hizo mención: ¿qué hacer si esa superación solo es accesible para los filósofos, que siempre habrán de ser una muy selecta minoría? ¿Acaso sigue siendo válida la religión para el resto de los seres humanos? Porque, como el mismo Hegel lo concede, la forma representativa propia de la religión en su versión no racionalizada ofrece a los creyentes un camino accesible para alcanzar las verdades fundamentales de la especulación; de una manera que no es la correcta, es cierto, pero que no cabría considerar por ello sin más como errónea. Mientras, el camino que lleva a la especulación es escarpado, y no resulta accesible para la inmensa mayoría de los seres humanos. Él mismo nos advierte en una anotación del parágrafo 564 de la *Enciclopedia* que «para captar de manera correcta y determinada con el pensamiento lo que Dios es como espíritu se precisa especulación a fondo *[gründliche Spekulation]*».[25]

Quien sí confrontó esta cuestión de manera descarnada fue el judío Baruch Spinoza, por cuya manera de pensar Hegel manifestó siempre sentir un profundo aprecio. En su *Ética demostrada según el orden geométrico*, cuyos destinatarios son claramente los filósofos, luego de haber demostrado que «el arrepentimiento no es virtud, es decir, que no surge de la razón», los

amonesta con las siguientes palabras:

> Como los seres humanos rara vez viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos, a saber, la humildad y el arrepentimiento, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, traen más utilidad que daño. Y por eso, dado que hay que pecar, mejor es pecar por este lado. Pues, si los hombres impotentes de ánimo fueran todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada, ni nada temieran, ¿cómo podrían ser unidos y sujetos por algún vínculo? Causa terror el vulgo, si no siente miedo.[26]

¿Habría entonces que pensar que la religión no racionalizada seguiría siendo el camino para la inmensa mayoría, mientras que la religión superada por la razón sería la senda real reservada a los filósofos? Cabe recordar que san Pablo había hecho notar que, de las tres virtudes teologales —es decir, de aquellas que se dirigen directamente a Dios, a saber, la fe, la esperanza y la caridad—, en la vida después de la muerte solo permanecerá la caridad, porque ya no habría fe ni esperanza (1 Cor 13, 12). Hegel, por su parte, parece decirle al filósofo que aquello que se le promete al creyente en la otra vida lo disfruta el filósofo ya en esta: no tiene que creer, porque comprende, ni tiene que esperar, porque no hay ninguna realidad absolutamente otra; solo queda entender que el sentido de cada ser humano se halla en los demás, y el sentido de todos los seres humanos se halla en las generaciones que vendrán.

Finalmente, es bueno recordar que la política del liberalismo logró apaciguar los conflictos religiosos que surgieron en Europa después de la irrupción de la Reforma protestante, al retirar la religión de la vida pública y relegarla al ámbito de lo privado. Sin embargo, desde el seno del mismo liberalismo se han hecho sentir últimamente voces —como las de John Rawls y Jürgen Habermas— que proponen abrirles un espacio a los creyentes en la vida pública, pero con la condición de que logren traducir sus convicciones a un lenguaje comprensible para todos, es decir, a un lenguaje racional. ¿Hasta qué punto puede hacerse tal cosa sin que con ello se pierda lo específico de la religión? Tal vez la experiencia de la propuesta hegeliana y sus avatares nos podrían ayudar en el esclarecimiento de este problema.

1 «Para agregar algo más a la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, señalemos que, de todos modos, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto pensamiento del mundo, aparece en el tiempo solo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación, y se halla ya lista y terminada» (G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa, pp. 62-63 *[Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse*, edición de J. Hoffmeister, Hamburgo, Meiner, 1995, p. 17]).
2 H.R. Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1992; R. Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.
3 P. Henrici (S.J.), «Hegel und die Theologie. Ein kritischer Bericht», *Gregorianum* 48, 4 (1967), pp. 706-746, p. 706.
4 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2021, VII 2 *[Die Phänomenologie des Geistes*, edición de H.-F. Wessels y H. Clairmont, Hamburgo, Meiner, 2006, p. 363]. Ya en su opúsculo *Creer y saber*, Hegel había escrito lo siguiente: «la exposición kantiana de la fe práctica en la inmortalidad carece de todos aquellos aspectos que la harían digna de una consideración filosófica» *(Creer y saber o la filosofía-de-la-reflexión de la subjetividad en la plenitud de sus formas como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad Católica de Colombia, 2017, p. 60 *[Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie in der Vollständigkeit ihrer Form als Kantische, Jacobische un Fichtesche Philosophie*, Hamburgo, Meiner, 1962, pp. 37-38]).
5 R. Valls Plana, *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel (1830)*, Madrid, Abada, 2018, p. 617.
6 *Ibid*.
7 Una excelente exposición sucinta de este importante movimiento teológico puede leerse en R. Gibellini, *La teología del siglo* XX, Maliaño, Sal Terrae, 1998, pp. 15-33.
8 K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zúrich, Theologischer Verlag, 1985.
9 K. Löwith, «Hegels Aufhebung der christlichen Religion», en K. Oehler (ed.), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1962, pp. 156-203, p. 159.
10 I. Kant, *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas, 2002, p. 5.
11 K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, op. cit.*, p. 349.
12 M. Lutero, «Carta al Papa León X: Tratado sobre la libertad cristiana (1520)», en *Obras reunidas. 1. Escritos de reforma*, Madrid, Trotta, 2018, pp. 331-369, p. 346. El opúsculo tuvo dos redacciones, una en latín —enviada al Papa— y otra en alemán —para el público en general—. La redacción es muy semejante, aunque cambia el estilo de acuerdo con el destinatario. El texto publicado por la editorial Trotta proviene de la versión latina y el publicado por la editorial Sígueme proviene de la versión alemana.
13 M. Lutero, *Obras reunidas. 1. Escritos de reforma, op. cit.*, p. 205.
14 R.H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983, p. 25.
15 P. Toribio, «Introducción», en M. Lutero, *Obras reunidas. 1. Escritos de reforma, op. cit.*, p. 9.
16 Una buena presentación de la llamada teología dialéctica puede encontrarse en R. Gibellini, *La teología del siglo* XX, *op. cit.*, pp. 15ss.; sobre la experiencia de Karl Barth, puede consultarse J. Webster, «Introducing Barth», en J. Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 2-16.
17 K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, op. cit.*, p. 374.

18 Para una exposición de la forma en que Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, comprende la voluntad, y de algunos de los problemas que de allí se derivan, puede consultarse J.-A Díaz, «La antropología de Tomás de Aquino en la Suma de Teología», en J.-A. Díaz y A. Aldana (eds.), *Persona y libertad: lecturas desde la diversidad, la complejidad y la conflictividad,* Bogotá, Universidad Católica de Colombia, 2021, pp. 47-82.

19 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005, p. 511 [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Hauptwerke in sechs Bänden 6*, Hamburgo, Meiner, 2015, p. 465].

20 B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000, p. 115, traducción ligeramente modificada.

21 Para una exposición de la forma en que Juan Duns Escoto comprende la libertad y de algunos de los problemas que ello conlleva, puede consultarse I. Miralbell, «Persona, libertad y voluntad según Juan Duns Escoto», en J.-A. Díaz y A. Aldana (eds.), *Persona y libertad, op. cit.*, pp. 83-120.

22 K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, op. cit.*, p. 376.

23 P. Henrici (S.J.), «Hegel und die Theologie. Ein kritischer Bericht», *op. cit.*, pp. 717-718.

24 K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, op. cit.*, p. 377.

25 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, op. cit.*, p. 588 [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, op. cit.*, p. 550].

26 B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico, cuarta parte*, proposición 54, corolario, p. 219.

Actualidad de la concepción hegeliana de la sociedad: la segunda naturaleza en Hegel y Marx[1]

Agemir Bavaresco, Christian Iber y Eduardo G. Lara

1. Introducción

En el concepto de «segunda naturaleza» se resume la crítica de Lukács y Adorno a la sociedad y a la cultura modernas. En la filosofía de Habermas, ese concepto se disuelve en la oposición entre sistema y mundo de la vida. La tercera generación de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt (Honneth, Menke) retoma ese concepto y lo discute como crítica y afirmación de la sociedad actual. Considerando la relevancia de este tema, nuestra investigación tiene como objetivo valorar el concepto de segunda naturaleza para una teoría crítica actual a partir del abordaje hegeliano-marxiano y presentar la diferencia entre las teorías de la segunda naturaleza en Hegel y Marx.[2] En su *Filosofía del derecho*, Hegel denomina segunda naturaleza a la sociedad, sobre todo a la comunidad ética *[sittliche Gemeinschaft]*, a partir del contraste con la primera naturaleza, ajena a los humanos y que debe ser dominada de modo científico y técnico. En la medida en que, en esa segunda naturaleza, la libertad del ser humano podría encontrar refugio y su ambiente ideal, ese concepto parece tener sentido positivo, de modo tal que la negatividad y la alienación en la sociedad asumirían, igualmente, connotaciones positivas. Esto se muestra, por ejemplo, en la teoría hegeliana de la cultura *[Bildung]*. Aunque no utilice el término, Marx habla de la naturalidad *[Naturwüchsigkeit]* de las relaciones sociales y parece, a diferencia de Hegel, presentar un concepto permanentemente crítico de la segunda naturaleza. En la sección sobre «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto» de *El capital*, Marx critica la reificación y la naturalización de las relaciones de competencia socialmente producidas para la conciencia. De ese modo, con la valoración

negativa de la reificación, así como de la naturalización de las relaciones sociales, la negatividad y la alienación parecen adquirir significados permanentemente negativos.

Podemos partir de la siguiente definición de la segunda naturaleza: como «segunda naturaleza» debe comprenderse un ser que es, en efecto, resultado de un devenir o una labor, pero que opera como si se originara a partir de sí mismo. Aristóteles define la naturaleza como aquello que tiene el principio de movimiento y reposo en su interior.[3] Así, asocia el concepto de naturaleza humana con la educación *[paideia]*. La educación inserta al ser humano, primero, en un estado que corresponde a su naturaleza, es decir, a través de la educación se produce la humanización.[4] Luego, Cicerón afirma que a través del «hábito» nace en el ser humano una segunda naturaleza, es decir, las acciones producen una segunda naturaleza.[5]

Nuestra investigación se limitará a presentar el concepto de segunda naturaleza en Hegel y Marx. El problema de la segunda naturaleza es su carácter precario, porque tiende a negar la libertad del espíritu al caer en la primera naturaleza, es decir, la segunda naturaleza del espíritu objetivo es una «patria precaria».[6] Contra este peligro, el espíritu objetivo finito recurre al espíritu absoluto. En Marx, las relaciones sociales no son una segunda naturaleza, sino que aparecen como una pseudonaturaleza del capitalismo.

II. Segunda naturaleza en Hegel

En la filosofía de Hegel hay una dimensión subjetiva y una dimensión objetiva del concepto de segunda naturaleza. 1) En la transición desde la naturaleza hacia el espíritu de la teoría del espíritu subjetivo (antropología), el concepto de segunda naturaleza aparece en la discusión del hábito *[Gewohnheit]*, en el cual se objetivan las capacidades subjetivas. El hábito es una segunda naturaleza de los individuos producida por la educación *[Erziehung]*. 2) En la filosofía del espíritu objetivo, la eticidad es denominada segunda naturaleza. Las instituciones éticas son producidas por los sujetos éticos y tienen, sin embargo, la apariencia de un ser algo no puesto. 3) En el espíritu absoluto, las obras de arte, las representaciones y los rituales de la religión se presentan como exteriorizaciones del espíritu

—las figuraciones que el espíritu desarrolló para alcanzar su libertad— que forman el espíritu absoluto. Sin embargo, estas objetivaciones, en tanto logran estabilidad frente a los sujetos que las producen, necesitan ser superadas por el conocimiento puramente pensante de la filosofía, que reemplaza al «representar» y a la «forma de objetividad», para ser «junto a sí en su ser otro como tal» —como se discute en la sección sobre «El saber absoluto» de la *Fenomenología del Espíritu*.

II.1. Dialéctica de la segunda naturaleza en el espíritu subjetivo

En el contexto de la *Enciclopedia*, es en la «Antropología» donde Hegel trata sobre el alma como una realidad del espíritu dada por la naturaleza. A medida que el alma se apodera de la naturaleza, el espíritu engendra su libertad. La antropología se desarrolla en tres momentos: el alma natural, el alma que siente y el alma efectiva. En el segundo momento, al ocuparse del alma que siente, Hegel describe el fenómeno del hábito.[7] Afirma que «el hábito consiste en que el alma se haga así un ser abstracto universal, y reduzca en ella lo [que hay de] particular en los sentimientos (y también en la conciencia) a una determinación que solamente *está-siendo*».[8] El hábito es el acto de introyectar en el cuerpo un contenido espiritual externo por medio de la repetición, es decir, «el engendrar el hábito como un *ejercicio*».[9] Es el mecanismo por el cual el alma toma posesión de su cuerpo natural y concentra en él sus capacidades.

En la «Lógica del concepto», en la introducción al capítulo del mecanismo, Hegel compara el mecanismo material con el mecanismo espiritual: «Como el mecanismo *material*, así también el mecanismo *espiritual* consiste en el hecho de que los [términos] relacionados en el espíritu permanecen externos entre sí y a él mismo».[10] En el nivel del mecanismo espiritual, el ejemplo que nos proporciona Hegel es el del modo mecánico de representación de los objetos por el lenguaje. La memoria repite lo que se registra en el cerebro (los movimientos mecánicos repetitivos de sentarse, pararse, caminar, etcétera), lo que, de hecho, muestra que se trata de hábitos que han sido incorporados por el aprendizaje humano. Ella actúa mecánicamente, por hábitos adquiridos a lo largo del tiempo, sin necesidad de conciencia, repitiéndolos automáticamente. Por

eso Hegel afirma que, en estos actos, «faltan la penetración peculiar y la presencia del espíritu».[11] Hegel describe el hábito como una segunda naturaleza:

> El hábito fue llamado, con razón, una segunda naturaleza: *naturaleza*, porque es un ser inmediato del alma; una *segunda* [naturaleza] porque es una inmediatez *puesta* por el alma, una introyección y penetración de la corporeidad, que pertenece a las determinaciones del sentimiento como tales, y a las determinaciones de la representación y la voluntad encarnadas.[12]

En el hábito, por medio del proceso mismo de introyección y repetición de las acciones corporales (representaciones mentales, actos volitivos, etcétera), el alma forma una segunda naturaleza. El problema es que «en el hábito, el hombre está en el modo de una existencia natural y, por tanto, no es libre en él».[13] Los hábitos abarcan dos momentos: (i) primero, son incorporaciones de finalidades y capacidades espirituales por medio de la «repetición» y del «ejercicio», es decir, el cuerpo queda moldeado y formado por las capacidades espirituales; (ii) entonces, estos hábitos se materializan como figura de un mecanismo habitual, es decir, la mecanización de la acción lleva a un actuar de forma natural como algo ya permanente en su estructura anímica.[14]

Con la mecanización del hábito, las finalidades espirituales son ejecutadas de forma involuntaria, sin que el sujeto reflexione o tenga que pensar para la toma de decisiones. El hábito hace que los seres humanos actúen siempre de la misma manera y crea un carácter de universalidad en sus acciones. Sin embargo, el sujeto que actúa según el hábito adquirido carece de capacidad para aplicar la regla universal a casos particulares. El hábito carece de libertad para discernir y articular voluntariamente la regla universal al caso particular. En otras palabras, el sujeto que incorporó el hábito está atado a estrictas regulaciones.

En el hábito, el espíritu «es esencialmente esto: estar *junto a sí mismo*, pero estando aquí lo mismo en cuanto *exteriorizado dentro de sí mismo*, su actividad es como un mecanismo».[15] La identidad del sujeto del hábito se adquiere por repetición y ejercicio —por lo tanto, está espiritualmente generada—. Esta identidad está puesta y aparece, al mismo tiempo, como ser, como no puesta. La segunda naturaleza asume así la apariencia de la primera naturaleza. El hábito que se torna completamente mecánico, en el

que se extingue todo el proceso espiritual, no es otra cosa que «la propia muerte».[16]

Hay una dialéctica específica de la segunda naturaleza en el espíritu subjetivo. En el hábito que se ha convertido en segunda naturaleza, el espíritu se efectiva, pero, al mismo tiempo, todavía no adquiere su libertad. Esta contradicción es la dialéctica de la segunda naturaleza en el espíritu subjetivo. La mecanización del espíritu que reside en el hábito no debe absolutizarse.

En el espíritu subjetivo, la dialéctica de la segunda naturaleza conduce a la transición al espíritu objetivo: el hábito es necesario para la formación del sujeto, pero hay que reducirlo al estado de momento. Esto ocurre en la medida en que el cuerpo es completamente sometido a la dominación del alma, es decir, el alma se vuelve completamente objetiva en el cuerpo.

El cuerpo tiene que ser del todo permeado por el hábito tan pronto como el espíritu está plenamente presente en el cuerpo, de tal modo que se origina «una influencia inmediata del espíritu sobre el cuerpo»[17] y el espíritu hace del cuerpo su instrumento. Esto permite al sujeto actuar de forma práctica sobre el mundo objetivo. El hábito se muestra así como una condición del actuar conforme a fines.

II.2. Dialéctica de la segunda naturaleza en el espíritu objetivo

En la transición del espíritu subjetivo al objetivo, el hábito resulta necesario para la formación del sujeto ético. En el nivel del espíritu objetivo, Hegel se ocupa de la segunda naturaleza objetivada en la comunidad ética. Aquí, el ser humano se distingue y emancipa de la primera naturaleza y se eleva a su segunda naturaleza para obtener estabilidad. Sin embargo, esta estabilidad del espíritu objetivo en la segunda naturaleza amenaza su libertad. Una dialéctica de la segunda naturaleza se desarrolla en el espíritu objetivo.

En la introducción a la *Filosofía del derecho,*[18] Hegel afirma que el fundamento del derecho es el espíritu, es decir, el punto de partida es la voluntad libre que se objetiva. La libertad constituye la sustancia y la determinación de la voluntad. El «sistema del derecho» debe comprenderse como una efectividad producida por la voluntad libre entendida como una segunda naturaleza: «El sistema del derecho es el reino de la libertad

realizada, el mundo del espíritu producido a partir de sí mismo, como una segunda naturaleza».[19]

El espíritu precisa realizarse subjetiva y objetivamente. Esto resulta necesariamente del movimiento de efectuación del espíritu subjetivo. Por su esencia espiritual, el ser humano está, para Hegel, determinado por la autorrealización de su libertad, es decir, por la libertad jurídica, moral y ético-política. En términos de ética, la libertad se configura «para la efectividad de un mundo».[20] «La determinación [el destino] de los individuos es llevar una vida universal»,[21] es decir, una vida en la comunidad ética y en el Estado.

La autoefectuación del ser humano como espíritu objetivo implica la liberación de la naturaleza. La liberación de la naturaleza se define, en general, para Hegel, como acción del espíritu: «De donde él viene, es de la naturaleza; adonde él va, es hacia su libertad. Lo que es, es precisamente este movimiento propio para liberarse de la naturaleza», como se afirma en *Fragment zur Philosophie des Geistes.*[22]

La ética describe un «reino de la libertad efectuada»,[23] en el cual la voluntad libre efectuada en el mundo recibe su «segunda naturaleza».[24] En la ética, la libertad tiene lugar en el mundo y se convierte en una segunda naturaleza de la autoconciencia humana: «La eticidad es el concepto de la libertad que *se tornó mundo presente y naturaleza de la autoconciencia*».[25]

Hegel formula su teoría de la eticidad como una teoría de la sustancia. Por lo tanto, su propuesta está formulada en términos de la potencia y de la dominación de las instituciones éticas sobre los individuos, y enfatiza que las leyes y los poderes éticos tienen «una autoridad y una fuerza absoluta, infinitamente más estable que el ser de la naturaleza»,[26] siendo conocidos como tales por los individuos. En la eticidad, lo que se convierte segunda naturaleza es la potencia y la dominación de la sustancia ética sobre los individuos. La eticidad es la unidad de la sustancia y la autoconciencia. En su estabilidad, la sustancia ética está garantizada por la conciencia ciudadana sapiente. Al mismo tiempo, la sustancia ética, comprendida como objetivación de la voluntad libre de los ciudadanos, es, en sí misma, la garantía de su estabilidad institucional:

> La sustancia, en su *autoconciencia efectiva*, tiene un saber de sí misma y es, por lo tanto, objeto del saber. La sustancia ética, sus leyes y poderes tienen para el sujeto, por un lado, como objeto, la

> relación que *ellos son*, en el sentido más elevado de la autosubsistencia, una autoridad y una fuerza absoluta, infinitamente más estables que el ser de la naturaleza.[27]

¿Cuál es la importancia que tiene el hábito para la eticidad? En el espíritu objetivo como eticidad, el hábito y la costumbre se combinan entre sí:

> Pero en la *identidad* simple con la efectividad de los individuos, lo ético aparece como su modo de acción universal —como *costumbre*—, su hábito como una *segunda naturaleza*, que está puesta en el lugar de la voluntad primera meramente natural, y es el alma la significación y la efectividad que penetra su ser ahí, el *espíritu* vivo y presente como mundo, cuya sustancia solo así es como espíritu.[28]

En su accionar singular, los individuos, miembros de la eticidad, se identifican con lo ético universal. La primera voluntad meramente natural se convierte en la voluntad ética como segunda naturaleza de los individuos, que es, ahora, la «efectividad que penetra su ser ahí, el *espíritu* vivo y presente en cuanto mundo».[29] De esta manera, la sustancia ética «solo así es como espíritu».[30] La interacción del hábito y la costumbre no es algo externo, sino relacional. La eticidad es esencialmente costumbre como modo universal del actuar de los individuos, es decir, como costumbre que se ha convertido en segunda naturaleza de los individuos. Más precisamente, el hábito y la costumbre constituyen los dos momentos de la segunda naturaleza del espíritu objetivo: el momento subjetivo y el momento objetivo de la eticidad.[31]

El hábito ético presupone la cultura *[Bildung]* de los ciudadanos. La conciencia ética de los ciudadanos necesita del proceso de la cultura y de la socialización para llegar a la intelección de la necesidad de la eticidad. Como afirma Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión:*

> Esta asunción y someterse bajo lo ético y la familiarización con el hecho de que lo ético, lo espiritual, se convierte en segunda naturaleza del individuo es en general la obra de la educación y de la formación. En este punto de vista, porque es el punto de vista de la libertad autoconsciente, esta reconstrucción del ser humano supone llegar a la *conciencia*, de modo que esta *conversión [Umkehrung]* es *conocida* como necesaria.[32]

La cultura *[Bildung]* realiza la liberación de la naturaleza entendida como

sumisión bajo la segunda naturaleza de la potencia social de la sustancia ética. En suma, «la *eticidad* es la consumación del espíritu objetivo, la verdad del propio espíritu subjetivo y objetivo».[33] En ella, la «*libertad* subjetiva» tiene su «efectividad universal, al mismo tiempo, como costumbre», con lo que «la libertad autoconsciente se ha convertido en naturaleza».[34]

La dialéctica de la segunda naturaleza consiste en que la eticidad, sin embargo, puesta o producida por el ser humano, aparece como un ser no puesto —o sea, conforme afirma Hegel en la *Filosofía del derecho*, «el ser humano ético sería *no consciente* de sí mismo».[35]

El ser humano ético afirma que nadie sabe de dónde vienen las leyes y las trata, por tanto, como si fueran determinaciones eternas que emanan de la naturaleza de la cosa.[36] La eticidad no es, con esto, reconducida al ser humano activo, porque los individuos olvidan que las leyes de la eticidad son puestas de manera colectiva por el propio espíritu. Así, la eticidad contradice la definición de libertad de Hegel, según la cual la libertad consiste en la «voluntad libre que quiere el libre albedrío».[37] Una libertad así entendida requiere que el ser humano ético sepa que el mundo ético lo produce él mismo. Sin embargo, la eticidad cae en una eticidad acrítica, porque la forma pura de la identidad sin relación de autoconciencia y de eticidad es, para Hegel, el hábito. La dialéctica de la segunda naturaleza de la eticidad repite así la dialéctica de la segunda naturaleza del hábito al nivel del espíritu objetivo.

Además de esta dialéctica de segunda naturaleza ética, Hegel presenta otra contradicción en el interior del espíritu objetivo. Se trata de la escisión social de la eticidad a través de la exclusión social de los pobres. Hegel describe con precisión la contradicción que se produce cuando la «administración pública» es incapaz de resolver el problema de la «caída de una gran masa» de individuos por debajo del nivel de subsistencia. Estos individuos serán excluidos y dejarán de ser miembros de la sociedad, pues serán degradados a lo que Hegel llama «populacho *[Pöbel]*». La exclusión social de los individuos produce «la pérdida del sentimiento del derecho, de la rectitud y del honor de subsistir por la propia actividad y el propio trabajo».[38] El resultado es, por un lado, la miseria de la población y, por otro, la concentración «en pocas manos [de] riquezas desproporcionadas».[39] Para Hegel, como afirma en la *Filosofía del derecho*, la pobreza no es solo

un escándalo, sino una «iniquidad *[Unrecht]*» instalada en la sociedad burguesa.[40] Sin embargo, la sociedad burguesa es incapaz de implantar medidas para remediar este problema. Esta es la contradicción inmanente de la sociedad burguesa que diagnostica Hegel.[41] La eticidad tornada segunda naturaleza agrava este problema, porque los seres humanos se acostumbran a la pobreza y la consideran un fenómeno que pertenece naturalmente a la ética moderna.

El ser humano se efectúa en su libertad, primeramente, de modo ético-político; luego, encuentra su efectividad en el arte, la religión y la filosofía. ¿Cuál es la justificación para la transición al espíritu absoluto? En la filosofía de Hegel, la escisión social de la ética entre la pobreza y la concentración de la riqueza no es reemplazada por el estado del bienestar, sino por el espíritu absoluto. El arte, la religión y la filosofía tienen la función de reconciliar a los individuos con la efectividad y su negatividad y preservan el estado de disolución como universalidad substancial.

III. Segunda naturaleza en Marx

Analicemos ahora el ítem 4 del capítulo 1 del primer volumen de *El capital*, «El carácter fetichista de las mercancías y su secreto». Lo que se buscará mostrar es que Marx habla de la naturalidad *[Naturwüchsigkeit]* de las relaciones sociales y que, a diferencia de Hegel, presenta un concepto crítico de la segunda naturaleza. La crítica marxista de la economía política conduce, sin embargo, del diagnóstico de la irracionalidad inmanente a la socialización en el modo de producción capitalista a una interpretación de sus potencialidades subyacentes, que se convierten en la base de su propia superación (por ejemplo, el desarrollo de la productividad del trabajo, la riqueza material producida, la producción social de conocimiento). Dicho de otra manera, en la medida en que Marx habla de una pseudonaturaleza en el capitalismo y reserva la segunda naturaleza para la sociedad de hombres libres *[Verein freier Menschen]*, distingue entre los elementos críticos y los elementos afirmativos imbricados en el concepto hegeliano de segunda naturaleza.

III.1. La naturalización de las relaciones sociales en la conciencia del ser humano

Marx denomina a las relaciones sociales de dominación mediadas por medio de cosas en el capitalismo como relaciones «por naturaleza» o «naturales *[naturwüchsig]*». En la crítica marxista del capitalismo, sin embargo, las relaciones sociales no tienen el carácter de una segunda naturaleza, sino de una pseudonaturaleza, una apariencia de naturaleza *[Naturschein]*. La cosificación de las relaciones sociales en el capitalismo está necesariamente ligada a una conciencia falsa,[42] ideológica, de estas relaciones sociales. El argumento de Marx es que las categorías de la economía burguesa son «formas de pensamiento socialmente válidas [...] dotadas de objetividad para las relaciones de producción de este modo de producción social históricamente determinado, la producción de mercancías».[43] Al analizar la represión de la sociabilidad de la producción en los productos y en el proceso de intercambio en la producción privada de mercancías, Marx señala la forma en la que el fetichismo de la mercancía naturaliza las condiciones socioestructurales de la producción privada, además de transformar sujetos activos en «cosas vivas»,[44] otorgando al producto de su trabajo un poder sobrenatural que esconde su origen en el trabajo social.[45] Para Marx, el fetichismo de la mercancía tiene un sentido tanto objetivo como subjetivo. Si bien se refiere, en su sentido objetivo, al hecho de que la «violencia de mando de los productores privados sobre el trabajo social recibe su forma de [apariencia] objetiva [o] desfigurada [o] en el carácter de valor de los productos del trabajo»,[46] su aspecto subjetivo alude a la falsa conciencia que necesariamente acompaña a la idea de que el valor de los bienes es una propiedad que compite por sí misma, por su propia naturaleza. Es la «condición trágica de la subjetividad en el mundo», en la que el proceso de producción de la mercancía conduce a la creación de una «objetividad que anula a los propios sujetos», una «objetividad sin subjetividad» y una «subjetividad mutilada», para lo cual, a su vez, «la realidad aparece como un mundo exterior».[47]

Mientras que, en las formas precapitalistas, «las relaciones sociales de las personas en su trabajo aparecen como sus propias relaciones personales y no se disfrazan en relaciones sociales entre cosas, entre productos del

trabajo»,[48] en el modo de producción capitalista, las relaciones sociales entre los trabajos privados de los productores aparecen «como relaciones cosificadas entre personas y relaciones sociales entre cosas».[49] Esta cosificación de las relaciones sociales va, a su vez, acompañada de una naturalización de estas relaciones en la conciencia de los seres humanos y, en lugar de determinarse como agentes autoconscientes en sus relaciones sociales, se dejan dominar por ellas como un poder alienado —el «hechizo *[Verhexung]*» de lo socialmente producido en una entidad natural.

III.2. La superación de la cosificación de las relaciones sociales en la sociedad de los seres humanos libres

Por otro lado, Marx propone una «asociación de seres humanos libres [...] que trabajan con medios colectivos de producción y que conscientemente gastan sus fuerzas de trabajo individuales como una sola fuerza de trabajo social».[50] Se trata de un modelo en el que «el producto total de la asociación es un producto social, y parte de ese producto sirve, a su vez, como medio de producción».[51] En él, las relaciones sociales de los trabajadores con sus trabajos y los productos de sus trabajos seguirían siendo «transparente[s] y simple[s]», «tanto en la producción como en la distribución»; y «la distribución socialmente planificada regula la proporción correcta de las diversas funciones laborales según las diferentes necesidades».[52]

Para Marx, la negación dialéctica del modo de producción capitalista implicaría la destrucción del último modo de producción que engendra los antagonismos nacidos de las condiciones de existencia social de los individuos.[53] Con la valoración negativa de la cosificación, así como de la naturalización de las relaciones sociales, la negatividad y la alienación también parecen adquirir un significado permanentemente negativo. En la formulación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, el comunismo consistiría en la «asunción *[Aufhebung]* de la propiedad privada, en tanto extrañamiento del yo *[Selbstentfremdung]* humano»; es decir, en la «apropiación efectiva de la esencia humana por y para el hombre».[54] Para Marx, este comunismo sería entonces la verdadera disolución del antagonismo «del hombre con la naturaleza y con los seres humanos».[55] Con la disolución del modo de producción capitalista

terminaría la prehistoria de la sociedad humana.[56]

En definitiva, aquello que Hegel llama segunda naturaleza estaría situado, para Marx, en la sociedad libre (*Verein freier Menschen*, es decir, en el comunismo), establecida a través del consenso racional de los productores y constituyéndose en un proceso social que apunta a la racionalidad y a la libertad, pero con el objetivo de evitar los peligros de la osificación. Este proceso nunca puede ser concluido, por lo cual puede ser caracterizado como una tarea constante. Retomando una formulación aristotélica, según la cual la naturaleza es aquello que tiene dentro de sí el principio del movimiento y del reposo y que se caracteriza por el tamaño o el crecimiento propio (*Eigenwüchsigkeit*, autodesarrollo),[57] Marx disuelve, entonces, la «ambigüedad» entre la afirmación y la crítica[58] del concepto hegeliano de segunda naturaleza, en la medida en que distingue entre el concepto crítico de la segunda naturaleza en el capitalismo (es decir, una pseudonaturaleza) y su significado afirmativo en el comunismo.

IV. Conclusión

En la filosofía de Hegel, el concepto de la segunda naturaleza tiene un significado positivo, en la medida en que nombra la dimensión en la que la libertad del espíritu alcanza su estabilidad. El concepto de la segunda naturaleza además tiene un significado negativo porque, en ella, también se pierde la libertad del espíritu, pero este momento negativo es necesario para que el espíritu sea lo que es, es decir, libre. Hegel describe la recaída de la segunda naturaleza en la primera naturaleza como un aspecto necesario de la alienación dentro del proceso en el que el espíritu se exterioriza y regresa de su exteriorización. Descubre, en la economía del espíritu de Dios, el mundo alienado de Dios como un momento necesario en el mundo creado objetivo. Hegel naturaliza el espíritu en su alienación y no critica la contradicción inmanente al concepto de una segunda naturaleza.[59]

Especialmente en el ámbito del espíritu objetivo, este concepto de segunda naturaleza adquiere un significado según el cual, en la eticidad, la libertad del espíritu podría encontrar su acogida y su patria, porque en ella queda expresada su efectividad en el mundo social y político, incluso

aunque el espíritu, finalmente, tenga que traspasarla para estar completamente junto a sí mismo y ser libre (en el arte, la religión y la filosofía). Sin embargo, el espíritu humano sería completamente libre y estaría perfectamente junto a sí mismo en el otro solo en el pensamiento filosófico, el cual se abstrae, al mismo tiempo, de la constitución contradictoria del mundo. El pensamiento puede reconciliarse con la eficacia solo cuando se separa del mundo dentro del mundo, es decir, solo en el pensamiento filosófico.

En la filosofía de Marx no se encuentra el concepto de la segunda naturaleza. En cambio, Marx trabaja con el concepto de la «naturalidad *[Naturwüchsigkeit]*» de las relaciones sociales. Para la falsa conciencia del ser humano, las relaciones sociales cosificadas tienen apariencia de naturaleza; sin embargo, es solo una apariencia de naturaleza *[Naturschein]* porque las relaciones sociales no han sido escrutadas teóricamente.

Los jóvenes hegelianos de izquierda y sus sucesores en la teoría crítica buscaron superar esta dialéctica de la segunda naturaleza disolviendo la dialéctica de la exteriorización y del retorno del absoluto (Dios trascendente) en el proceso histórico inmanente. Esto implica que la objetivación del espíritu en la eticidad, es decir, su segunda naturaleza, ya no conduce a una osificación de la eticidad. La eticidad social y política vive de la actividad consciente y permanente de sus ciudadanos e impide el retorno de la eticidad —elevada a la segunda naturaleza— a la primera naturaleza.[60]

Marx radicalizó la posición de los jóvenes hegelianos en la medida en que, para él, no hay una segunda naturaleza en la ética del capitalismo que no sea la aparición de una primera naturaleza (es decir, la pseudonaturaleza del capitalismo). Por esta razón, la segunda naturaleza y su significado positivo no son posibles en el capitalismo, sino solo en una sociedad liberada de este modo de producción. Marx traslada el modelo de la ética de los jóvenes hegelianos, la disolución de la dialéctica de la segunda naturaleza en el proceso histórico, al socialismo futuro, porque, dentro del capitalismo, lo considera una ilusión.

La emancipación tiene diferentes significados en Hegel y Marx. ¿Cuándo es el ser humano una esencia libre? Para Hegel, cuando adquiere un conocimiento filosófico integral; para Marx, en cambio, el ser humano es una esencia libre solo cuando es un sujeto efectivo de sus relaciones

sociales. De hecho, para lograr este objetivo es necesario un conocimiento teórico integral, pero no es el «concepto» el que reina en el mundo. En cambio, es el ser humano quien se apropia de las relaciones sociales de forma teórica y práctica como su mundo y es, por tanto, sujeto de la efectividad.

Podemos, por tanto, diferenciar tres posiciones respecto al concepto de segunda naturaleza: 1) la afirmación de la dialéctica negativa de la segunda naturaleza por parte de Hegel; 2) la disolución crítica de esta dialéctica en el proceso de la ética moderna en los jóvenes hegelianos y en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt; y 3) la demostración de que el sentido positivo de la segunda naturaleza solo podría rescatarse si su endurecimiento en una pseudonaturaleza en el capitalismo fuese criticado y superado en Marx.

---

1 El presente texto fue publicado originalmente en portugués: «Segunda natureza em Hegel e Marx», *Eleuthería* 5 (2020), pp. 23-45. Traducción del portugués de Oscar Pérez Portales.

2 En honor a Jürgen Habermas, fue instalado, en la universidad Goethe de Frankfurt, un centro de excelencia denominado «El surgimiento de las órdenes normativas». En él son promovidos y discutidos trabajos referentes a ese tema: T. Khurana, *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Berlín, Suhrkamp, 2017; M. Puzic, *Spiritus sive Consuetudo: Überlegungen zu einer Theorie der zweiten Natur bei Hegel*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 2017; A. Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017; C. Menke, *Autonomie und Befreiung: Studien zu Hegel*, Berlín, Suhrkamp, 2018.

3 Aristóteles, *Física* I-II, edición de L. Angioni, Campinas, Unicamp, 2009, 192b4.

4 *Id.*, *Ética a Nicômaco*, Brasilia, UNB, 1999, 1152a29-33.

5 Cicerón, *Über die Ziele des menschlichen Handelns/De finibus bonorum et malorum*, edición bilingüe de O. Gigon y L. Straume-Zimmermann, Múnich-Zúrich, Artemis, 1988, pp. 382ss.

6 Hegel dice en la *Filosofía del derecho*: «*Ser* y poner - misterio de libertad» (§137, nota al margen, W *7*, p. 256 [las siglas W, seguidas del número de volumen, corresponden a *Werke in zwanzig Bänden. Gesamte Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986]). El secreto de la segunda naturaleza del espíritu es el poner del ser. El concepto de la segunda naturaleza indica, por un lado, la necesaria estabilidad de la sociedad y, por otro, las estructuras de poder injustificadas en la sociedad. Esto hace que este concepto sea difícil de entender (cf. C. Menke, *Autonomie und Befreiung*, *op. cit*., p. 119).

7 El hábito pertenece a «las determinaciones más difíciles» de la teoría del espíritu y es usual que se la «ignore en las consideraciones sobre el alma y el espíritu» (G.W.F. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio [1830]*. III. *A filosofia do espírito*, São Paulo, Loyola, 1995, § 410, *obs.*).

8 *Ibid.*, § 410.

9 *Ibid.*

10 G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica. 3: A doutrina do conceito,* Petrópolis, Vozes, 2018, p. 187.

11 *Ibid.*
12 G.W.F. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830).* III, *op. cit.*, § 410, obs.
13 *Ibid.*
14 *Ibid.*, agr.
15 *Ibid.*, § 463, obs.
16 *Ibid.*
17 *Ibid.* § 410, agr.
18 G.W.F. Hegel, *Filosofia do direito,* São Leopoldo, UNISINOS, 2010, § 4.
19 *Ibid.*
20 G.W.F. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830).* III, *op. cit.*, § 484.
21 *Id.*, *Filosofia do direito, op. cit.*, § 258, obs.
22 W 11, p. 528.
23 G.W.F. Hegel, *Filosofia do direito, op. cit.*,§ 4.
24 *Ibid.*
25 *Ibid*, § 142. En una observación al margen en la *Filosofía del derecho*, referida al § 29, Hegel dice sobre la eticidad: «Que el espíritu, como una *naturaleza*, *sea* como el sistema de un mundo» (W 7, p. 81).
26 G.W.F. Hegel, *Filosofia do direito, op. cit.*, § 146.
27 *Ibid.*
28 *Ibid.*, § 151.
29 *Ibid.*
30 *Ibid.*
31 Un ejemplo ofrecido en la *Filosofía del derecho*: «Cuando alguien va por la noche de forma segura por la calle, no se percata de que eso podría ser diferente, pues ese hábito de la seguridad se tornó otra naturaleza» (W 7, § 265, agr., p. 414). En el Brasil de hoy, este ejemplo de Hegel para ilustrar el hábito puede resultar sorprendente.
32 W 17, p. 146.
33 G.W.F. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830).* III, *op. cit.*, § 513.
34 *Ibid.*
35 W 7, § 144, agr., p. 294.
36 *Ibid.*, § 145, agr., p. 294.
37 G.W.F. Hegel, *Filosofia do direito, op. cit.*, § 27.
38 *Ibid.*, § 244.
39 *Ibid.*
40 W 7, § 244, agr., p. 390.
41 I. Schildbach, *Armut als Unrecht. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat*, Bielefeld, Transcript, 2018.
42 Sobre todo en los *Grundrisse*, Marx desarrolla un abordaje crítico del proceso de instrumentalización mutua de los poseedores de mercancías en el proceso de intercambio en términos de la «conciencia falsa» y se distancia de las formulaciones kantiano-rousseaunianas (E.M. Lange, «Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstitution des Fetischismus bei Marx», *Neue Hefte für Philosophie* 13 [1978], pp. 1-44; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1985) que toman como base lo que Michael Theunissen *(Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1978, p. 485) denomina la «prohibición de la mediación». A diferencia de estas posiciones, la crítica de Marx a ese proceso de

instrumentalización se centra en el hecho de que se torna en medios para intereses incompatibles con los suyos (C. Iber, *Elementos da teoria marxiana do capitalismo. Um comentário sobre o livro I de O Capital de Karl Marx*, Porto Alegre, Fi, 2013, p. 121). Marx no critica la reificación de las «relaciones humanas», la frialdad social en el capitalismo, sino las obligaciones objetivas de la producción privada de mercancías.

43 K. Marx, *O capital. Crítica da economia política. Livro* I*: O processo de produção do capital*, São Paulo, Boitempo, 2013, p. 210.

44 E.F.O. Chagas, «Pensamento de Marx sobre a subjetividade», *Dialectus* 2 (2013), pp. 21-39, p. 30.

45 *Ibid.*

46 C. Iber, *Elementos da teoria marxiana do capitalismo, op. cit.*, p. 127.

47 E.F.O. Chagas, «Pensamento de Marx sobre a subjetividade», *op. cit.*, p. 30.

48 «La forma natural del trabajo, su particularidad —y no, como en la base de la producción de mercancías, su universalidad— es aquí su forma inmediatamente social». Por ejemplo, «[la] corvea es medida por el tiempo tanto como lo es el trabajo que produce mercancías; sin embargo, cada siervo sabe que lo que él expende al servicio de su señor es una cantidad determinada de su fuerza personal de trabajo» (K. Marx, *O capital*, *op. cit.*, p. 213).

49 *Ibid.*, p. 148.

50 *Ibid.*, p. 214.

51 *Ibid.* «Ella permanece social, pero otra parte es consumida como medios de subsistencia por los miembros de la asociación, lo que hace que tenga que ser distribuida entre ellos».

52 *Ibid.*, p. 215; C. Iber, *Elementos da teoria marxiana do capitalismo, op. cit.*, pp. 131, 493-494.

53 K. Marx, *Para a crítica da economia política*, Lisboa, Avante!, 1982.

54 *Id.*, *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Boitempo, 2015, p. 105.

55 *Ibid.*

56 K. Marx, *Para a crítica da economia política, op. cit.*: «Este comunismo es, en cuanto naturalismo consumado = humanismo, y en cuanto humanismo consumado = naturalismo. Es la verdadera disolución *[Auflösung]* del antagonismo del hombre con la naturaleza y con el hombre; la verdadera resolución *[Auflösung]* del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación *[Selbstbestätigung]*, entre libertad y necesidad *[Notwendigkeit]*, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y se sabe como esta solución» (K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos, op. cit.*, p. 105). Cf. también A. Bavaresco, C. Iber y E.G. Lara, «Teoria da reflexão como alienação em Hegel e Marx», en A. Bavaresco, E. Pontel y J.I. Tauchen (eds.), *De Kant a Hegel. Leituras e atualizações*, Porto Alegre, Fi, 2019, pp. 341-364.

57 Aristóteles, *Física* I-II, *op. cit.*, 192b4.

58 T. Khurana, *Das Leben der Freiheit, op. cit.*; C. Menke, *Autonomie und Befreiung, op. cit.*

59 Hegel describe la dialéctica negativa de la segunda naturaleza a partir de la teoría teológica del pecado original, en la que el ser humano está siempre marcado por esta ambigüedad —esto es, cae del estado de gracia (sobrenatural) al estado natural—. Y el esfuerzo del ser humano es alcanzar nuevamente el estado sobrenatural (segunda naturaleza); no obstante, el ser humano siempre recae en el estado natural (primera naturaleza), como afirma Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la religión* (w 16, pp. 265s.).

60 Ese es hoy el punto de vista de Axel Honneth *(Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2011). Honneth quiere integrar el capitalismo en la eticidad contemporánea. El capitalismo y la eticidad democrática son, según nuestra

opinión, incompatibles entre sí (cf. M.E. Schäfer, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates*, Múnich, Königshausen & Neumann, 2018).

Actualidad de la concepción hegeliana de «cultura» (Bildung)

Birgit Sandkaulen[1]

I. ¿Qué significa actualidad?

En 1784, Moses Mendelssohn, el más conocido representante de la llamada «Ilustración berlinesa», escribió lo siguiente en la revista *Berlinische Monatsschrift*: «Los términos Ilustración, cultura *[Kultur]*, cultura *[Bildung]* son aún términos recientes en nuestro idioma. Pertenecen, ante todo, al lenguaje libresco. La multitud común casi no los entiende».[2] Mendelssohn no sugiere que la *cosa* misma sea plenamente nueva y desconocida; sin embargo, constata que su uso lingüístico no ha tenido tiempo para consolidarse. El sentido de estas nuevas palabras y la diferencia entre ellas no son aún claros. En su intento de ofrecer una aclaración, Mendelssohn sugiere —de manera interesante— tomar «cultura *[Bildung]*» como el concepto general, bajo el cual caerían tanto el concepto «Ilustración» (con un acento teórico) y el concepto «cultura *[Kultur]*» (con un acento más bien práctico). Ello subraya el significado notable que Mendelssohn le asigna a la cultura *[Bildung]*. Al respecto, soy plenamente consciente de que este intento de categorización de dichas nuevas palabras no funciona del todo en español. Mi artículo sobre *Bildung* está traducido al español como un trabajo sobre «cultura» —«cultura» aparece aquí en cierto sentido en dos posiciones—. De hecho, corresponde a una de las particularidades del concepto alemán «*Bildung*» que no resulte directamente traducible a otros idiomas. Diré algo al respecto más adelante.

Por el momento me interesa otra cosa, a saber, la muy sorprendente diferencia en la percepción. Mendelssohn, en su tiempo, considera a una serie de términos centrales novedosos; términos que, para nosotros, casi 250 años después, resultan completamente normales y cuyo uso es incluso

excesivo. Sospecho que la situación en español no es muy distinta a la del alemán. Tal vez incluso, frente a nuestro uso lingüístico actual, nos sorprenda escuchar que conceptos como cultura *[Bildung]*, Ilustración y cultura *[Kultur]* tienen su nacimiento específico alrededor de 1800 y que no es en absoluto el caso que siempre fueron términos conocidos y utilizados. La pregunta de la que me ocupo a continuación se sigue directamente de este hallazgo. Tiene que ver con la expectativa de «actualidad» que la serie de contribuciones recogida en este libro promete. ¿Qué significa y qué puede significar que en este texto yo discuta la «actualidad» del concepto de cultura, que en ese entonces resultaba nuevo e inusual, pero que ahora se ha vuelto un concepto usual, el cual utilizamos como un vocabulario cotidiano —y no solo en el «lenguaje libresco»?

Veremos en breve cuán importante es esta pregunta, para la cual existen al menos dos respuestas. Actualidad puede significar que, de acuerdo con nuestro propio presente, una noción antigua tenga todavía una resonancia para nosotros —y que no parezca anticuada y pasada de moda—. Asumo que esta definición de actualidad resulta adecuada y útil con frecuencia. Pero la actualidad puede significar también algo muy distinto —y solo este segundo significado puede estar a la base de mi texto sobre el concepto de cultura—. Así, en el primer caso, *la situación de los intereses del presente* brinda la medida para considerar a algo actual y relevante; considero que esto, en el caso de la cultura, no tiene sentido. En el caso del discurso de la cultura, la medida de valoración *no* puede yacer en nuestro propio presente: se encuentra, más bien, *contrafácticamente*, en los inicios del debate sobre la cultura alrededor de 1800.

Mi tesis, que en lo que sigue busco desarrollar de manera más precisa, es la siguiente: en el asunto de la cultura no hay motivo alguno para elevar nuestro propio presente como medida del interés y la relevancia. Frente al escenario inicial, no solo no hemos progresado siquiera un poco. Más aún, el concepto de cultura está hoy completamente vaciado. Por un lado, se ha degradado hasta volverse una mera palabra huera en «sermones dominicales» y, por otro lado, en una cifra para un pensamiento comprehensivo cuantificador y funcionalista. Lamentablemente, es probable que con el actual interés en las áreas de la inteligencia artificial y la digitalización se consolide una alianza todavía más tenebrosa y que finalmente desaparezca completamente detrás de modelaciones de

competencias y módulos de aprendizajes.

¿En qué medida puede, entonces, hablarse de la actualidad del concepto de cultura, tal como se desarrolló alrededor de 1800? Exagero conscientemente la situación a manera de provocación: antes que afirmar en este artículo que la diferencia entre aquella época y la nuestra pueda ser superada fácilmente y, al mismo tiempo, hacer «propaganda afirmativa» a favor del concepto de cultura de 1800, sería mejor afirmar lo siguiente: *nada de lo que se desarrolló alrededor de 1800 es actual hoy en día.* Hemos perdido el hilo conductor, no debemos disimularlo. En un siguiente paso puedo desarrollar a partir de este diagnóstico la noción de actualidad a la que me he referido anteriormente: recordar el discurso alrededor de 1800 —es decir, la época de fundación del concepto moderno de cultura— significa defender de cara al presente, a nuestro presente, una *concepción crítica de la actualidad*. En ese sentido, argumentaré de manera explícita en contra de que la concepción hegeliana resulta hoy en día una noción con la cual podamos «sintonizar». Al contrario, diré que *no* lo es —y que en eso justamente consiste la actualidad contrafáctica de Hegel—. El discurso alrededor de 1800 y Hegel, en particular, desafían críticamente a nuestro presente —esa es mi tesis, la cual aclararé en lo que sigue.

II. El discurso sobre la cultura alrededor de 1800: algunas características comunes

Hegel, de eso estoy convencida, fue quien, en su tiempo, desarrolló la concepción de cultura de lejos más interesante y de mayor alcance. La particular posición epocal de Hegel quedará, sin embargo, más clara cuando esboce algunas características comunes que marcan en general la irrupción del concepto de cultura alrededor de 1800. En esta irrupción están involucrados Mendelssohn, Herder, Goethe, Fichte, Schiller, Schelling, Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, los hermanos Schlegel, Hegel y muchos otros: casi toda la escena de la filosofía y la literatura clásicas alemanas. La cultura no está en los márgenes, sino más bien en el centro de la atención: se trata de un *concepto clave* de la reflexión literaria y filosófica.

De ello se sigue que el término «cultura» no es un término escolástico. «Cultura» es alrededor de 1800 precisamente un nuevo concepto porque no yace en algún compendio legado en una torre de marfil académica. Más bien, adquiere su atractivo como término clave para un nuevo *mundo de la vida*. En otras palabras, «cultura» es un concepto *sociopolítico* que apunta al corazón de un nuevo mundo-de-la-vida marcado por la Ilustración y la Revolución Francesa. No es casual que Mendelssohn mencione los conceptos «cultura» e «Ilustración» en un mismo contexto.

Resulta decisivo que esto, a su vez, remita a una nueva autocomprensión filosófica. La filosofía que se ocupa de manera central del tema de la cultura da testimonio con ello de su propio *interés mundano-vital*. En los diversos estudios e investigaciones sobre la filosofía alemana clásica se presta, a mi juicio, insuficiente atención a este punto. Normalmente se estudia la filosofía de esta época con la actitud de la reflexión teórica, incluso cuando se trata de preguntas prácticas. Esto se debe, sin duda, a nuestro trasfondo académico de investigación; sin embargo, no es adecuado para la situación de 1800, la cual estaba constituida menos académicamente de lo que nosotros asumimos hoy debido a nuestras propias circunstancias académicas. El panorama universitario del siglo XIX se estaba formando recién en ese entonces; alrededor de 1800, todo estaba sumido aún en un proceso de cambio inconcluso.

Resulta interesante que *el entusiasmo cultural mundano-vital*, por un lado, y el concepto de un *sistema de las ciencias* filosóficas, por otro lado, tal como lo defienden Fichte, Schelling y Hegel, no entrasen en contradicción. Vale mucho la pena reflexionar con mayor precisión sobre esta llamativa disposición. Hoy solo puedo aludir a este punto (y, tal vez, hacer alusión al Simposio por el aniversario del nacimiento de Hegel que tuvo lugar en Bochum, en el Archivo Hegel, el 8 de julio de 2021 y que llevó por título «Hegel como pensador del mundo de la vida»).

Los puntos mencionados hasta ahora tienen como objetivo situar a la cultura y al discurso sobre la cultura en un ámbito que, con Hegel, puede ser llamado el ámbito del *espíritu objetivo*. Este se define por el hecho de comprehender la dimensión social y política de la vida humana, incluyendo la economía y la historia. Situar a la cultura ahí supone consecuencias adicionales que en este punto deben ser mencionadas. Para empezar es necesario, en lo posible, despejar el camino de todos los peligros propios de

las asociaciones engañosas que resultan de nuestro uso actual —depravado— del concepto de cultura.

Esto tiene que ver, en primer lugar, con la *diferencia entre cultura [Bildung] y educación [Erziehung]*. A diferencia de la educación, la cultura va más allá de la apelación a individuos particulares y destruye con ello el desnivel jerárquico entre educador y pupilo, entre maestro y discípulo, de manera fundamental. El término cultura designa un fenómeno *social completo* y, por lo tanto, anclado profundamente en la *conditio humana*, dentro del cual los individuos están sujetos a las exigencias, expectativas y circunstancias de la cultura y participan activamente en procesos culturales.

En buena medida es de esta diferencia entre cultura y educación que se origina la específica intraducibilidad de la expresión alemana *Bildung* (con excepción del idioma ruso, según me han dicho). *Bildung* no es de ningún modo idéntica a la *education* o a la «educación». Es por todos conocido a qué desafíos se enfrentan por ello todos los traductores de Hegel en los diversos idiomas. La traducción española con el término «cultura» corresponde a la variante inglesa *culture* y es, a mi juicio, lo mejor por lo que uno puede optar en esta situación. Mi variante favorita —puedo permitirme contar esta anécdota— es la inventada por el filósofo y hegeliano francés Jacques D'Hondt. Cuando yo estudiaba con él la *Fenomenología del espíritu* en Poitiers, él hablaba en francés de *«la Bildung»*, una creación lingüística maravillosa.

Si la cultura como fenómeno del espíritu objetivo es algo distinto a la educación, es evidente entonces que no debe reducirse a las prácticas de las así llamadas *instituciones educativas [Bildungsinstitutionen]*. Dichas instituciones son instituciones de la profesionalización —como tales, pertenecen al ámbito de lo que puede traducirse bastante bien como «*education*» o «educación». En tanto profesor de escuela y de universidad, Hegel conoció dichas instituciones desde adentro y contribuyó —como Fichte, Schelling y Humboldt— a su reconstrucción y su reforma. La acusación de una supuesta lejanía de la praxis se muestra, así, vacía. Por ello, es más interesante aquello que concierne al espíritu de las reformas: a saber, la pregunta decisiva de si en las instituciones profesionalizantes tienen lugar procesos de cultura. En el discurso sobre la cultura de 1800 se considera que la constitución y el trabajo de las instituciones educativas deben ajustarse a una realidad cultural y a una normatividad cultural

socialmente precedentes y subyacentes, y que deben ser evaluados de acuerdo con estas. El criterio cualitativo central se encuentra intrínsecamente en el éxito de la cultura.

Ignorar o —visto desde nuestra perspectiva— olvidar este punto central en la relación entre cultura objetiva y profesionalización institucional implica caer en dificultades inmensas. Así, surge la pregunta de si la cultura es un fin en sí mismo o un medio para otra cosa, si la cultura apunta a la cultura general o a la profesionalización especializada, si sirve al cultivo multifacético de la personalidad o —según una racionalidad de fines a medios— a la carrera laboral; si ella es adquisición de saber o la adquisición de, como se dice hoy, competencias formales. Esta es la discusión inducida por el así llamado *neohumanismo* del siglo XIX, la cual se decanta claramente por los así llamados «bienes culturales» —principalmente, de la Antigüedad clásica—. Estos deben representar el fin en sí mismo puro de la cultura, la cual no debe perder su pureza vinculándose a la pregunta por el «uso» laboral y social. Dicho con algo de maldad, este es el concepto de cultura de la filología antigua.

No puede subrayarse nunca demasiado: esto no tiene nada que ver con la concepción hegeliana de cultura. Al comienzo del debate sobre la cultura alrededor de 1800 nos encontramos —por suerte— antes de la petrificación ideológica de la cultura que la convierte en «mitología cultural», como la llama acertadamente Ernst Lichtenstein.[3] En tanto término clave nuevo, cultura no solo no es un concepto escolástico, sino tampoco una paráfrasis para designar un idilio cultural erudito lejano a la realidad. No haber entendido esto y más bien oponer a esta ideologización neohumanista de la cultura únicamente el funcionalismo cultural cuantificante constituyen, a mi juicio, los problemas más grandes y por el momento irreparables de la situación actual.

III. Cultura y naturaleza

Espero que con este esbozo haya quedado claro el marco del discurso sobre la cultura alrededor de 1800. Enfoquémonos ahora concretamente en Hegel: a partir del trasfondo recién delineado, ¿qué entiende exactamente Hegel

por cultura? Puede encontrarse información central al respecto en el § 187 de la *Filosofía del derecho*, en el cual Hegel, justamente al inicio de la sección dedicada a la «sociedad civil», hace referencia a un «punto de vista» «en el que se muestra que la *cultura* es un momento inmanente del absoluto y que posee un valor infinito».[4] Una loa de la cultura como esta difícilmente puede superarse. Pero ¿a qué se refiere exactamente? Cito la oración decisiva; Hegel dice: «El espíritu solo tiene su realidad efectiva en tanto se escinde en sí mismo, se da un límite y finitud en las necesidades naturales y en la conexión de esa necesidad externa, y precisamente al cultivarse *en ellas* , las supera y gana con ello su existencia objetiva».[5] No quiero abordar aún la palabra clave por la que finalmente se decide todo, sino primero inspeccionar el pasaje en su conjunto. Ello tiene como propósito, como veremos, lograr un efecto mayor.

En primer lugar, la cita da fe de la ya mencionada colocación objetiva de la cultura en el terreno de su relevancia social —en su, como dice Hegel, «valor infinito»—. En concreto, se trata de una característica sustancial de la *sociedad civil*, de tal modo que la cultura no es una mera parte o un mero elemento de esta esfera de la sociedad, sino la *forma genealógica de realización de esta esfera de la sociedad, situada entre la familia y el Estado.* La objetividad de este mundo no está dada simplemente de antemano, sino que se produce en el proceso de la cultura.

En este sentido, cuya profunda connotación postergo para más adelante, la cultura denota (no adicionalmente o solo en algunos casos), sino siempre y de manera fundamental, un *proceso dinámico de producción y formación*: el sentido específico de la cultura depende, dicho en otras palabras, esencialmente —como lo muestra la cita— de la expresión verbal «cultivar *[Bilden]*». La cultura supone siempre *actividad*: incluso si «cultura» como sustantivo se imagina como algo «cultivado *[Gebildetes]*», siempre es pensada como el producto de una actividad. *El sentido de la cultura se revela siempre verbalmente*.

Si uno presta atención al lugar en el que se inicia esta actividad, uno obtiene inmediatamente una siguiente determinación: a saber, la conexión —decisiva para el proceso de la cultura— entre la cultura y la naturaleza. La cultura produce la existencia objetiva de la sociedad, de acuerdo con Hegel, en la medida en que el espíritu en la realización de la cultura se cultiva en la necesidad externa de la naturaleza. Hoy en día se habla mucho

de la así llamada «segunda naturaleza», tanto así que en 2017 se dedicó a este tema un Congreso hegeliano completo en Stuttgart. Hegel no utiliza la expresión «segunda naturaleza» en este pasaje, pero me parece muy útil recurrir a ella en este contexto. En efecto, la idea es evidentemente la siguiente: la cultura no es nada menos que aquella forma de realización que media entre la naturaleza y el espíritu, o la razón respectiva. La cultura parte del hecho fundamental de que somos seres naturales, determinados por la naturaleza, y, al mismo tiempo, se apoya en el hecho de que en el trabajo con la naturaleza nos mostramos como seres que cultivan *cultura (kulturbildende)*.

Resulta por tanto completamente incomprensible que la filosofía clásica alemana se haya ganado la reputación de defender especulaciones vacías y alejadas del mundo. Asimismo, se ve con claridad que los conceptos *Bildung y Kultur* se encuentran muy cerca uno de otro, lo cual apoyaría la traducción que defendí al inicio. Sin embargo, Hegel señalaría seguramente que debemos entender lo que la cultura *[Kultur]* o la «segunda naturaleza» es a partir de la actividad del cultivar *[Bilden]* y, ante todo, señalaría que todo depende del *modo de esta actividad*.

IV. Cultura, escisión y negatividad del espíritu

En efecto aquí, en la determinación del modo de esta actividad, radica lo extraordinario de la concepción hegeliana de la cultura como lo muestra el pasaje citado de la *Filosofía del derecho*: «El espíritu solo tiene su realidad efectiva en tanto se escinde en sí mismo». A partir de esta convicción se forma el concepto hegeliano de cultura: la *escisión* es, podría y debería decirse, el «elixir vital» de la cultura. Esta idea es hasta el día de hoy inusual. Tanto desde la perspectiva de concepciones de la cultura neohumanistas como de aquellas asociadas a las competencias puede parecer fuera de lugar. Pero incluso en su propia época nadie —salvo Hegel— defendió una concepción tal.

Como mediador entre la naturaleza y la razón, así como cultivador de cultura, el rendimiento de la cultura se mueve en los modelos culturales de, por ejemplo, Herder, Schelling o Schleiermacher en una escala de la

continuidad, en la que el «entrelazamiento de razón y naturaleza» está presupuesto.[6] Esto recuerda en gran medida al también muy ambicioso proyecto cultural de Herder en sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, el cual partiendo de reflexiones cosmológicas sobre el universo y la tierra reúne a la naturaleza y a la humanidad en un relato general continuo, una gran narración. El concepto hegeliano se encuentra en drástica oposición.

Su particularidad para su época yace en la —para asuntos de la cultura— muy atractiva idea de la escisión. Ella remite constitutivamente a la concepción hegeliana de la *negatividad* fundamental del espíritu. En otras palabras: el espíritu no está, para Hegel, en continuidad con la naturaleza; más bien, el espíritu es lo que es en tanto «retorno desde la naturaleza».[7] Como lo otro de la naturaleza, el espíritu tampoco se divide de la naturaleza espiritualmente, de modo dualista, como otra sustancia. Más bien, trabaja *en sí mismo la relación hacia un otro*. La idea de Hegel de diferenciar entre sí al espíritu y la naturaleza en relación entre sí —o, mejor dicho, colocar la esencia del espíritu justamente en esta autorrealización negativa de la diferencia en sí mismo— es tan fundamental que uno debe ser muy cuidadoso en lo que respecta al uso de metáforas organológicas. Esto, dicho sea de paso, limita en cierta medida el alcance del aristotelismo —hoy bastante popular— en la interpretación de la obra de Hegel, así como de cualquier lectura naturalista de su obra en general.

Hegel mismo hace bastante énfasis en que existe una diferencia fundamental entre los procesos de desarrollo orgánico y espiritual. El espíritu está

> en sí mismo contrapuesto a sí mismo; debe superarse a sí mismo como el obstáculo verdaderamente hostil para su propósito; el desarrollo, que como tal es un proceder calmado —pues es en su exteriorización al mismo tiempo un permanecer igual a sí mismo y en sí mismo— es en el espíritu simultáneamente una lucha dura e inacabable contra sí mismo. Lo que el espíritu desea es alcanzar su propio concepto, pero él mismo se lo esconde, es orgulloso y se llena de gozo con esta enajenación de sí mismo. El desarrollo no es de este modo el mero proceder sin daño y sin lucha, como en la vida orgánica, sino el trabajo duro, indeseado, contra sí mismo.[8]

Esta cita proviene de la introducción a la *Filosofía de la historia universal*. Ella no solo pone de relieve con toda la claridad deseable la diferencia

específica entre espíritu y naturaleza. No es casual que aparezca aquí también el término «cultura». La «cultura» como principio estructurador de la historia universal no concierne a otra cosa que a la cultura de la sociedad civil a través de la arriba esbozada lucha del espíritu contra sí mismo, la realización de la autoenajenación, el duro trabajo contra sí mismo. Como afirma Hegel en la *Filosofía del derecho* en un pasaje que utiliza términos semejantes: el que la cultura sea «este duro trabajo constituye parte del poco favor que recibe. Sin embargo, por medio de este trabajo de la cultura la voluntad subjetiva alcanza en sí misma la *objetividad*, únicamente en la cual es capaz y digna de ser la *realidad efectiva* de la idea».[9]

Antes de emprender un último paso en mis reflexiones, quisiera retener en un resumen intermedio los siguientes cuatro puntos. En primer lugar, se ha mostrado que, y en qué medida, la cultura es un concepto clave que alude a nada menos que a la dinámica productiva del desarrollo sociocultural en su totalidad. En segundo lugar, la noción hegeliana de cultura —única en su época y hasta el día de hoy— implica la sorprendente vinculación entre cultura y escisión, cultura y enajenación. La negatividad de estas características es presentada por Hegel como una marca positiva de una cultura exitosa.

De eso se trata también, para Hegel, la escuela como institución cultural. La escuela no debe proteger al estudiante de los procesos de enajenación. Más bien, debe poner en marcha y promover dichos procesos, en los que «el dolor y el esfuerzo más suaves de la representación» consiste «en tener que ocuparse de algo no-inmediato, algo extraño». La «enajenación», señala Hegel literalmente en el discurso escolar de 1809, cuando era director de una escuela secundaria, «es la condición de la cultura teórica». Sobre el «impulso centrífugo del alma se funda ciertamente la necesidad de ofrecer a ella misma la división que busca respecto a su esencia y a su estado naturales, y de tener que introducir un mundo lejano, extraño, en el joven espíritu».[10] Justamente por ello recomienda Hegel ocuparse de la Antigüedad. No como apropiación neohumanista de los bienes culturales, sino como invitación a abandonar el mundo conocido, el mundo ajeno de la Antigüedad resulta interesante. Ello remite, en tercer lugar, a la concepción hegeliana negativa del espíritu, la cual resulta completamente incompatible con la idea de una continuidad entre naturaleza y razón.

Una cuarta constatación se sigue de ello: uno puede reconocer en la

constitución negativista del espíritu algo así como un hallazgo fundamental antropológico, el cual (por su parte) se manifiesta en todos los ámbitos que pueden ser explicados por la filosofía del espíritu, pero que, sin embargo, *llega a la autoconciencia explícita en el proyecto cultural de la sociedad civil*. Hegel mismo señala esto una y otra vez, pues pertenece a las características estructurales del espíritu: en efecto, resulta distinto si es que la «identidad» del espíritu como «negatividad absoluta»[11] se expresa en todas las formas de conducta humanas y formas de vida histórico-culturales, o si el espíritu realiza también su presentación de sí mismo para sí mismo y lo formula explícitamente como expectativa normativa.

Eso ocurre, según Hegel, en toda su intensidad, por primera vez, en la *modernidad*. Así, la sociedad civil se encuentra en la autocomprensión constitutiva de sus procesos de cultura: culturalmente, económicamente y también en el tránsito hacia la comunidad política, en donde se trata de la exigencia de libertad política y de expectativas de participación correspondientes.

V. CULTURA, ENAJENACIÓN Y MODERNIDAD

Una vez más, quisiera subrayar que la concepción hegeliana de la cultura me resulta extraordinariamente atractiva. Libera el potencial creativo en determinaciones de diferencias, discontinuidades y saltos. Y, del mismo modo, me resulta muy iluminador el diagnóstico hegeliano según el cual los mundos de la vida modernos están irreversiblemente atados a experiencias de diferencia. La cultura es el desafío de poder lidiar constructivamente con ellas.

Esta reflexión me lleva —en el último paso— a recurrir al período de Jena de Hegel, con el cual quisiera (para terminar) asociar dos tesis. Resulta muy interesante notar, en primer lugar, que la relación entre espíritu y cultura en el desarrollo intelectual de Hegel no se encuentra tan bien sistemáticamente ordenada como la he descrito antes —a saber, en el sentido de una presuposición antropológica que llega a la conciencia explícita en la modernidad—. Más bien, resulta que la concepción de espíritu y la concepción de cultura (con su estructura negativista

específicamente hegeliana) hacen su aparición al mismo tiempo y de un solo golpe; y lo hacen de tal modo que el concepto de cultura toma el papel conductor en esta aparición. Eso permite, en segundo lugar, ampliar la discusión de la cultura a una serie de aspectos decisivos, para finalmente constatar que el Hegel de Berlín, en la *Filosofía del derecho*, toma distancia, lamentablemente, de algunas osadías de su concepción de Jena. Es por ello necesario presentar también una respuesta crítica al mismo Hegel al final.

El texto del cual se trata es la *Fenomenología del espíritu;* más específicamente, el capítulo titulado «El espíritu enajenado de sí mismo. La cultura», ante cuyo título muy elocuente seguramente el público aguzará el oído. Para concentrarnos en lo principal, es necesario partir de los textos críticos previos de Hegel compuestos a inicios de la época de Jena. Hegel mantiene aún relaciones de amistad con el anteriormente mencionado Schelling, aunque ciertas señales de distancia frente a la filosofía de la identidad de Schelling no han de ser ignoradas. Lo que se encuentra en cuestión en este contexto es el papel de la reflexión, que Hegel —a diferencia de Schelling— considera importante ontológica y epistemológicamente «en tanto instrumento del filosofar». Sin embargo, no es necesario profundizar en esta afirmación extremadamente compleja y casi inescrutable sobre la reflexión, pues lo que importa aquí es una forma de reflexión que Hegel considera completamente inaceptable, a saber, la moderna «cultura-de-la-reflexión *[Reflexions-Cultur]*» de la cultura *[Bildung]*. En tanto defensores de un «sistema de la cultura», Kant, Jacobi y Fichte son sindicados explícitamente por el veredicto hegeliano».[12]

¿En dónde yace el problema? De acuerdo con el análisis de Hegel, el problema yace en la fijación con la estructura judicativa del entendimiento, la cual destruye de raíz la unidad de la vida vivida. «Mientras más se expanda la cultura, mientras más variado sea el desarrollo de las expresiones de la vida en los que la escisión pueda embrollarse, más grande será el poder de la escisión, más sólida su santidad climática, más ajena con respecto a la totalidad de la cultura y menos importantes los esfuerzos de la vida por volver a producir la armonía».[13] Independientemente de si la crítica de Hegel a las supuestas filosofías de la reflexión de Kant, Jacobi o Fichte está justificada o no, queda claro cuál es el punto central. Incluso mucho antes de que Hegel contase con su concepto de espíritu, asocia ya las

nociones de *cultura y escisión*. Y, como también más tarde, la conexión explícita entre cultura y escisión representa aquí el síndrome del mundo moderno. Al mismo tiempo, es notorio el significado puramente *peyorativo* de la conexión. En el proceso de racionalización de la modernidad, la cultura lleva a cabo el trabajo destructivo del entendimiento.

No tengo claro cómo llega Hegel a esta valoración negativa de la cultura, en una época que considera al concepto de cultura desde hace tiempo como un nuevo término clave para la autoconciliación; queda ahí mucho por investigar. Lo decisivo es que Hegel solo debe renunciar a la carga peyorativa del término cultura, manteniendo la escisión afirmada, para transformarlo en un nuevo concepto fundamental determinante —a saber, su concepto—. Uno de los apuntes más tempranos de Hegel en la línea de esta transformación puede encontrarse en el sistema de Jena: «Esto la *cultura en general, enajenación de su sí mismo inmediato*».[14] En el capítulo sobre la cultura de la *Fenomenología*, en el que Hegel explora una posible presentación radical y un análisis de la «cultura pura»,[15] Hegel desarrolla esta nueva comprensión.

Recapitulo brevemente: con el mundo de la cultura empieza el *mundo de la modernidad*, en el cual por primera vez el espíritu entra en una vinculación articulada consigo mismo y alcanza una conciencia plena de sí mismo. Esto significa que este mundo se debe a la superación y anulación —realizada conscientemente— de todas las presuposiciones naturales y sujetas por la tradición. El momento de iniciativa es la pretensión de validez del individuo, la cual inevitablemente depende de la «mediación enajenada que consiste en haberse hecho de acuerdo con lo general». «Aquello, entonces, por lo que el individuo tiene aquí validez y realidad es la *cultura*. Su verdadera *naturaleza originaria* y su sustancia es el espíritu de la *enajenación* respecto al ser *natural*».[16]

Pero esto no basta. La idea de que la cultura es un proceso de enajenación que realiza un movimiento hacia lo general y, por lo tanto, un quiebre radical con las disposiciones naturales viene acompañada de la tesis adicional según la cual, en este proceso de enajenante movimiento hacia lo general, lo general mismo se muestra como algo devenido. Esto significa que, en el mundo de la cultura, no solo el individuo sino toda forma de autoridad deben ser primero reconocidos como tales. Lo general no es tomado como algo preexistente, sino que la legitimidad de los órdenes se

crea en el mundo de la cultura. Su valoración como «buenos» o «malos» se funda en el juicio que alcanza esta diferencia y con ello asegura la validez del orden.[17] Como mundo del juicio, el mundo de la cultura es al mismo tiempo un mundo mediado completamente por el *lenguaje*. Consiste en aquello que es dicho y en cómo es dicho. Por ello, Hegel considera que aquí está operando el lenguaje «en su significado más propio».[18]

Sin embargo, la cultura llega a manifestarse plenamente en su forma pura solamente en el momento en el que la lógica inherente a este mundo avanza en su recorrido y el orden establecido en el juicio se tambalea en su disolución. Esto es lógico justamente debido a que el mundo de la cultura, así como no acepta nada como inmediatamente válido, sino que produce el carácter vinculante de su orden solamente en el juzgar, tampoco puede garantizar su estabilidad. Los criterios del juicio pueden cambiar, pueden observar a una y la misma cosa desde diferentes perspectivas y, en efecto, enredarse en afirmaciones contradictorias. Esta posible y real inversión de toda orientación no tiene lugar a ciegas o a espaldas de los actores.

Los actores son conscientes de la inversión de su mundo: justamente por ello son personas cultas *[gebildet]* y se distinguen de la «simplicidad del corazón natural»,[19] lo que Hegel presenta de manera insuperable en la figura del «desgarrado» y de la conciencia que sabe de su propio «desgarramiento absoluto». En tanto esta conciencia sabe de su estar-desgarrada, afirma su identidad en la descomposición de la identidad. Esto significa: se emitirá un juicio *idéntico* que al mismo tiempo es un juicio *infinito*, en tanto reúne determinaciones incompatibles. El «espíritu *consciente*» al modo del desgarramiento «*de su concepto*» se sabe «a sí mismo como otro».[20]

Este es un análisis grandioso, al cual se le ha prestado muy poca atención todavía en la discusión académica sobre Hegel.[21] No se trata, en modo alguno, de un modo de referirse a una figura históricamente concluida, meramente pasajera del espíritu. Por el contrario, basta echar una mirada al «Prólogo» de la *Fenomenología*, escrito tras haber acabado esta obra, para notar que incluso en la formulación la determinación sistemática del espíritu se debe a la figura de la «cultura pura». El que el espíritu solo gane «su verdad» «en tanto se encuentra a sí mismo en el desgarramiento absoluto»; el que la «fuerza y la lucha del *entendimiento*» sean ahora descritas como «poder digno de admiración o inmenso, o, aún más, absoluto»; y el que se distingan dos lados de la cultura —a saber, la

«elevación a lo universal en general» y el movimiento en sentido contrario que vuelve líquida «la fijación de los diferentes»— son motivos centrales tomados del capítulo sobre la cultura, en los cuales Hegel constituye su concepto negativista del espíritu.[22]

En otro contexto, he sugerido que ya en el «Prólogo» de la *Fenomenología* Hegel no es verdaderamente capaz de mostrar cómo es que tendría que haber un excedente por encima de la figura de la «pura cultura» que permita salir de la enajenación y alcanzar la posición de la reconciliación.[23] Un problema análogo puede identificarse en la *Filosofía del derecho*. Dejo esto aquí de lado. Pues incluso si, de acuerdo con Hegel, el proyecto de la cultura finalmente pueda realizarse como un proyecto de reconciliación (lo que, como ya he dicho, me parece dudoso), sería claro que dicha reconciliación en cualquier caso debería pasar por las experiencias y los afanes del desgarramiento. Hegel es también en este caso el único en su época que, al diagnosticar la modernidad, remite a discontinuidades irreversibles.

VI. Cultura y crítica

Por eso es más lamentable aún la imagen que proyecta justamente la *Filosofía del derecho* con respecto a un punto decisivo del programa de la cultura. Este punto tiene que ver con el hecho —ya mencionado anteriormente— de que el mundo del espíritu objetivo no simplemente existe, sino que es producido por la cultura. A partir del capítulo sobre la cultura de la *Fenomenología* puedo ahora explicar esto un poco mejor. Es importante notar, en primer lugar, que, empezando por la referencia explícita a la escisión —«El espíritu solo tiene su realidad efectiva en tanto se escinde en sí mismo»—, en la *Filosofía del derecho* reaparecen una serie de características que en la *Fenomenología* se habían desarrollado a partir del caso de la «cultura pura».

Resulta central tanto en este texto como en el otro el movimiento genealógico hacia lo general, movimiento que se conquista a través de una ruptura con las disposiciones naturales y que sigue por tanto la *forma racional* del entendimiento. La concepción hegeliana de la cultura —esto se

muestra desde el principio, tanto en el significado originalmente peyorativo de la reflexión del entendimiento como en su connotación positiva posterior — no puede ser entendida sin este fuerte acento racional. Esto es válido para la totalidad de la filosofía de Hegel, lo que no es una sorpresa si es que se toma en cuenta que, como sugiero, la cultura y el espíritu suben a escena juntos en el reconocimiento y la autorreflexión del juicio. Con la «cultura del entendimiento en general» va aparejada la cultura «también del lenguaje».[24] Finalmente, esta «cultura teórica» así como la «cultura práctica» propias de la formación de rutinas se ubican socialmente en el ámbito del *trabajo*.[25] El trabajo, dice Hegel en el conocido capítulo sobre el amo y el esclavo, «es deseo *inhibido*, desvanecimiento *detenido*, o él cultiva».[26]

Sin embargo, aquí terminan los paralelos estructurales entre la *Filosofía del derecho* y el la «cultura pura» del capítulo sobre la cultura de la *Fenomenología*. El motivo es evidente. Hegel restringe el proceso de cultura al movimiento recién descrito hacia lo general y renuncia completamente a traer a colación *el movimiento contrario*, en el cual lo general mismo es puesto a prueba y, con él, los patrones fijos de racionalidad del entendimiento. Como consecuencia de esta resoluta restricción, en la *Filosofía del derecho* no queda naturalmente huella alguna de la figura de la conciencia desgarrada. La insondable connotación según la cual el mundo de la cultura moderna examina genealógicamente su propia validez y la pone a prueba de manera crítica en todo momento es reprimida por Hegel en favor de un significado *puramente afirmativo* de la cultura. Esta posición sigue operando más allá de la sociedad civil, en la esfera política del Estado. «La cultura inicial empieza siempre con un reproche, pero la cultura realizada ve en cada cual lo positivo».[27] Se trata de una afirmación muy segura pero también muy desacertada.

Es muy lamentable que Hegel, justamente en la *Filosofía del derecho*, haga valer la dimensión crítica de la cultura solo contra los individuos, pero que la anule a partir de su acuerdo sobre lo general. Incluso en la esfera de la sociedad civil, con respecto a cuyas ventajas y abismos Hegel se muestra por lo general altamente sensible, se retrocede a un estado previo a la condición de la modernidad. Al mismo tiempo, la concepción de Hegel conserva un potencial importante. Como Hegel bien sabe, el mundo moderno no puede saciar nunca más ciertas exigencias y expectativas de

estabilidad sustancial. El hecho de que habrá crisis de desgarramiento no es algo con lo que deba contarse de manera accidental, sino notoria. Así, retomo mi determinación de un concepto crítico de actualidad. Dicho contrafácticamente, la concepción hegeliana de la cultura incluye, si se toma en cuenta *todos* sus aspectos, precisamente las herramientas que hoy con tanta urgencia necesitamos.

---

1 Traducción del alemán de Rodrigo Ferradas.

2 M. Mendelssohn, «Ueber die Frage: was heißt aufklären?», *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784), pp. 193-200; p. 193.

3 E. Lichtenstein, «Bildung», en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, Basilea, Schwabe, 1971, p. 927.

4 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* GW 14,1, § 187. La sigla GW corresponde, seguida del número de volumen, a G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, edición de la Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburgo, Meiner, 1968ss. Se ha utilizado (con modificaciones) la siguiente traducción al español: *Principios de la filosofía del derecho,* Buenos Aires, Sudamericana, 2004.

5 *Ibid.*

6 F. Schleiermacher, *Ethik (1816),* en *Werke 2*, Aalen, Scientia Verlag, 1967, p. 561.

7 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* GW 20, § 381.

8 *Id.*, *Philosophie der Weltgeschichte, Introducción de 1830/31,* GW 18, p. 184.

9 *Id.*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, op. cit.*, § 187.

10 *Id.*, *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)* I, GW 10,1, pp. 461ss. Se ha utilizado la siguiente traducción al español (con modificaciones): *Escritos pedagógicos,* Madrid, FCE, 1991.

11 *Id.*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, op. cit.*, § 381.

12 *Id.*, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie,* en GW 4, p. 322, p. 319. Cf. B. Sandkaulen, «Hegel's First System Program and the Task of Philosophy», en D. Moyar (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel,* Nueva York, Oxford University Press, 2017, pp. 3-30.

13 G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie,* GW 4, p. 14.

14 *Id., Jenaer Systementwürfe* III*: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes,* edición de R.-P. Horstmann, Hamburgo, Meiner, 1987, p. 232.

15 *Id., Phänomenologie des Geistes,* GW 9, p. 282. Se ha utilizado la siguiente traducción al español (con modificaciones): *Fenomenología del espíritu,* Madrid, Abada, 2010.

16 *Ibid.*, p. 267.

17 *Ibid.*, p. 271.

18 *Ibid.*, p. 276.

19 *Ibid.*, p. 285.

20 *Ibid.*, p. 282.

21 Thomas Sören Hoffmann ha presentado, al menos, un aporte inicial en esta dirección: «Bildung, Entzweiung, Sprache. Zur Dialektik des Bildungsgeschehens nach Hegel», en A. Hutter y M. Kartheiniger (eds.), *Bildung als Mittel und Selbstzweck. Korrektive Erinnerung wider die Verengung des Bildungsbegriffs*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 2009, pp. 82-104, pp. 100ss.

22 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, op. cit.*, pp. 27ss.

23 B. Sandkaulen, «Wissenschaft und Bildung. Zur konzeptionellen Problematik von Hegels Phänomenologie des Geistes», en B. Sandkaulen, V. Gerhardt y W. Jaeschke (eds.), *Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels, Hegel-Studien Beiheft* 52, Hamburgo, Meiner, 2009, pp. 186-207.

24 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, op. cit.*, § 197.

25 *Ibid.*, §§ 197ss.

26 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, op. cit.*, p. 115.

27 *Id., Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Nachschrift Wintersemester 1822/23,* GW 26, 2, p. 1002.

Actualidad de la concepción hegeliana de la lógica

Michela Bordignon[1]

Su casa no tiene paredes, no tiene ventanas, no tiene nada
¿Cuál es el lugar donde vive Exu?
Exu vive en la encrucijada

En los últimos veinte años, se han desarrollado muchas investigaciones que se articulan sobre la base de una interacción fecunda entre los estudios hegelianos y la filosofía analítica. Dentro de este tipo de investigaciones, el diálogo entre las reflexiones sobre las categorías de la lógica hegeliana y el debate contemporáneo sobre la filosofía de la lógica y la filosofía del lenguaje se ha mostrado particularmente interesante. Es imposible no mencionar la lectura de la propuesta filosófica hegeliana desde la perspectiva de la semántica inferencialista de Brandom,[2] así como la interpretación mcdowelliana del estatus de lo conceptual en el abordaje epistemológico referido a la solución de los problemas internos del empirismo mínimo.[3]

Uno de los muchos intentos de «actualizar» la filosofía y, en particular, la lógica hegeliana, es el dialeteísmo, la tesis según la cual algunas contradicciones son verdaderas. Graham Priest es el más importante defensor contemporáneo de esta tesis,[4] quien, además, asoció la dialéctica de Hegel a su propuesta filosófica.[5] En el libro *In Contradiction*, de 1987, Priest reconoce en Hegel el antecedente más importante de la idea de que existen contradicciones verdaderas: «La idea principal de este libro es que Hegel tenía razón: nuestros conceptos o algunos de ellos, de cualquier manera, son inconsistentes».[6] En el artículo «Hegel: A Dialetheist»[7] mostré que la asociación entre dialéctica hegeliana y dialeteísmo es problemática por una razón principal: aun cuando la noción de contradicción de Hegel pueda ser equiparada a una contradicción lógica, la noción de verdad con la

que Hegel trabaja no es reducible a la de Priest.

En este artículo desarrollaré esa idea mostrando que el abordaje de Hegel de la contradicción puede ser equiparado a la de Priest solamente si consideramos el punto de vista de la representación, que trabaja con las nociones de *Richtigkeit* y *Unrichtigkeit.* Al mismo tiempo, la teoría dialeteísta sobre la contradicción necesita ser superada por medio del paso de la concepción de esa noción hacia el pensamiento especulativo, que trabaja con las nociones de *Wahrheit* y *Falschheit.*

El artículo incluye dos partes. En la primera, presentaré algunas consideraciones introductorias sobre el dialeteísmo y explicaré algunas razones por las cuales algunos intérpretes asocian la tesis de Hegel sobre la contradicción con el dialeteísmo de Priest. En la segunda parte, mostraré por qué el dialeteísmo de Priest es necesario, aunque no suficiente, para dar cuenta de la tesis de Hegel sobre la verdad de la contradicción.

1. ¿Por qué Hegel es considerado un dialeteísta?

Desde la mitad del siglo pasado, el debate sobre sistemas lógicos no clásicos se desarrolló enormemente.[8] Una de las líneas de investigación más interesantes es ciertamente aquella que volvió a pensar la posibilidad de concebir sistemas lógicos capaces de hospedar y dar cuenta de la verdad de las contradicciones. Dentro de estos sistemas, encontramos la propuesta dialeteísta, la tesis filosófica según la cual algunas contradicciones son verdaderas. Las contradicciones verdaderas, de acuerdo con Graham Priest, son proposiciones que son verdaderas y falsas. La lógica de Priest es, por consiguiente, una lógica con tres valores de verdad: verdadero/falso/verdadero y falso. Verdad y falsedad son exhaustivas —no hay *gaps* en los valores de verdad—, pero no son exclusivas —esto es, hay proposiciones en relación con las cuales verdad y falsedad se sobreponen—. Esas proposiciones son definidas como *di-aletheiai*; es decir, proposiciones que tienen un valor de verdad doble, como un Jano de dos caras, que mira tanto a la verdad como a la falsedad.

Los exponentes de esta tesis han intentado identificar en una serie de autores clásicos del pensamiento occidental (y no solo de este)[9] aliados en

los cuales buscar intuiciones y argumentos para reforzar la tesis de que algunas contradicciones son verdaderas. Entre los miembros del *team* filosófico de los dialeteístas, Hegel es frecuentemente convocado como un atacante de primera línea. El propio Priest, en una serie de conferencias realizadas en la Universidad de Padua en 2016, afirmó lo siguiente: «Si prestan atención a lo que Hegel realmente dice, su interpretación dialeteísta es enteramente apropiada, mientras que la no dialeteísta solo es posible a costa de "torturar" sus textos».[10] En consecuencia —al contrario de aquellas interpretaciones que, incluso en el ámbito analítico, buscan salvar a Hegel de la acusación de haber cuestionado la validez absoluta del principio de no contradicción—,[11] una serie de intérpretes exploró la posibilidad de repensar la tesis hegeliana de la verdad de la contradicción a través de las herramientas conceptuales ofrecidas por el dialeteísmo de Priest.

Por ejemplo, Gregory Moss, en *Hegel's Free Metaphysics*,[12] presenta una interpretación explícitamente dialeteísta de la lógica hegeliana: «Solamente porque lo universal es una contradicción verdadera, el mismo universal puede permanecer él mismo, al mismo tiempo que está presente en más de un particular. Hegel no tiene problemas de instanciación, porque su lógica de la verdad es dialeteica».[13] Así, cada determinación lógica no permanece en una identidad abstracta en la que no sería capaz de efectuar su propio contenido conceptual. Admitiendo la autopredicación, cada categoría llega a negarse y a pasar por un proceso de particularización a través del cual acaba teniendo un *existential import*. Siguiendo la idea hegeliana de la *Aufhebung*, Moss observa que cada determinación debe ser preservada y, al mismo tiempo, cancelada; es decir, en términos dialeteístas, cada determinación sería verdadera y falsa.

En esa línea, Elena Ficara, en el artículo «Dialectic and Dialetheism»,[14] traza una serie de convergencias entre la tesis hegeliana de la verdad de la contradicción y la tesis dialeteísta, afirmando que «la lógica dialéctica, como la lógica dialeteica, es un alargamiento o una extensión de la lógica clásica y no un verdadero rival suyo».[15] Otro punto planteado por la autora se relaciona con la distinción entre dialeteísmo y trivialismo, delimitando el dominio dentro del cual es posible encontrar contradicciones verdaderas a lo que Hegel llama *das Logische*

Yo misma, en el artículo «Logiche della contraddizione»,[16] muestro la posibilidad de acercar la tesis hegeliana sobre la contradicción al

dialeteísmo de Priest, basada en las siguientes razones. En primer lugar, cuando Priest aborda la cuestión de la posibilidad de contradicciones metafísicas y el problema del movimiento, se refiere a lo que llama, de forma completamente explícita, un *Hegelean account of change*.[17] En segundo lugar, el carácter autorreferencial de la negación a la base del concepto hegeliano de contradicción vuelve inevitable la referencia a la autorreferencialidad que caracteriza el ejemplo paradigmático de *dialetheias* en la teoría de Priest: las paradojas y, en particular, la paradoja del mentiroso. El mismo Priest reconoce que «nadie antes de este siglo se esforzó más que Hegel en pensar las consecuencias del pensamiento pensando sobre sí mismo o en las categorías que se aplican a sí mismas. Y este es exactamente el tipo de situación autorreferencial que da origen a las paradojas lógicas».[18] En tercer lugar, en el artículo de 2016, también analizo y muestro la necesidad de distinguir la tesis hegeliana de la verdad de la contradicción de la tesis trivialista, pero lo hago sin delimitar el dominio de las contradicciones verdaderas al reino de lo lógico o de lo conceptual. Tomando en serio la tesis hegeliana de que las categorías lógicas son formas del pensamiento que son, a su vez, formas de realidad concreta, me parece imposible evitar atribuir algún tipo de valor metafísico a la estructura contradictoria que define el modo a través del cual las categorías lógicas se determinan. El hecho de que las determinaciones estén constituidas de forma contradictoria corresponde a la forma verdadera, universal y necesaria mediante la cual las cosas se determinan dentro de la realidad efectiva que, por tanto, es en sí misma contradictoria. En la «Doctrina de la esencia», Hegel afirma que «todas las cosas son en sí mismas contradictorias».[19] Es la propia realidad, no solo el pensamiento, la que debe cargar y portar el peso de la contradicción. Es «una ternura para con las cosas del mundo» pensar que «no es la esencia del mundo la que tendría en ella la mancha de la contradicción» y que «esa mancha solamente pertenecería a la razón pensante».[20] La contradicción pertenece así a la esencia de las cosas, de todas las cosas.

II. ¿Por qué Hegel es más que un dialeteísta?

Parece haber muchos puntos que acercan la idea hegeliana de la verdad de la contradicción y la tesis dialeteísta de la existencia de contradicciones verdaderas. Pero, como observa Ficara, «un punto importante (posiblemente el principal) es que las verdaderas contradicciones dialécticas y dialeteicas implican una conjunción más fuerte entre una proposición y su negación».[21]

El caso del ejemplo clásico de *dialeth sí a las diferentes eia* —la paradoja del mentiroso— es, según Priest, verdadero y falso. Si la proposición fuese verdadera, es falsa; si fuese falsa, es verdadera: esto implica que la proposición del mentiroso es una proposición autocontradictoria y encaja perfectamente en la definición de Priest de las *dialetheiai*, que son proposiciones que son tanto verdaderas como falsas. Una vez que Priest asume la negación en su valor clásico, según el cual ella cambia el valor de verdad de la proposición a la cual es aplicada, decir que una proposición es verdadera y falsa implica decir que es verdadera aquella proposición, así como su negación y, con ellas, la conjunción de las dos.

Hegel también proporciona un análisis de la paradoja del mentiroso en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, y, más específicamente, en la parte que Hegel dedica a Eubulides: «Si alguien confiesa que está mintiendo, ¿está mintiendo o diciendo la verdad? […] Cuando dice que sí (miente), él dice la verdad, entonces él miente y no miente».[22] Esta es exactamente la conjunción entre una proposición y su negación que está implicada por el abordaje dialeteico de la proposición del mentiroso, la cual, también de acuerdo con Hegel, es una proposición de dos valores de verdad: «A través de esta respuesta, que tiene dos lados; […] si quien confiesa que está mintiendo dice lo verdadero: dice lo verdadero y miente al mismo tiempo, y la verdad es esa contradicción».[23] Hegel, así como Priest, interpreta la proposición del mentiroso como una contradicción verdadera; es decir, una proposición que es verdadera y falsa, una *dialetheia*.[24]

Otro ejemplo clásico de *dialetheia* en la teoría de Priest es el instante del cambio en el cual tenemos la transición de un estado de cosas al otro:

> Yo salgo de la habitación; por un instante, estoy simétricamente equilibrado, un pie dentro, un pie fuera, mi centro de gravedad descansa sobre el plano vertical que contiene el centro de gravedad de la puerta. ¿Estoy en la habitación o no estoy en ella? Por simetría, no estoy dentro más que no dentro, ni no estoy dentro en vez de dentro.[25]

Para decir dónde estoy al salir de la habitación, no puedo simplemente decir que estoy en la habitación, porque decir que estoy en la habitación es una condición necesaria, pero no suficiente, para explicar dónde estoy cuando estoy en el límite entre la habitación y la no-habitación. Lo mismo ocurre cuando digo que no estoy en la habitación. Para expresar lo que ocurre en el límite entre la habitación y lo que está fuera de ella, debo, por tanto, decir que «estoy en la habitación» y «no estoy en la habitación». Nuevamente, encontramos una conjunción de una proposición y su negación. Asumiendo la semántica clásica de la negación, resulta que cada una de las dos —tanto la proposición como su negación— es verdadera y falsa.

En su análisis del movimiento, Priest define su propuesta como un *Hegelean account of change*, refiriéndose a algunos pasajes de la *Ciencia de la lógica* en los que Hegel analiza el movimiento y explicita su estructura contradictoria. Priest afirma que «ciertamente Hegel […] pensaba que el dominio de las *dialeteias* incluía enunciados acerca del cambio físico».[26] Y después Priest cita algunos pasajes de la «Doctrina de la esencia» en los que Hegel se refiere a la contradicción del movimiento. Entre ellos, consideremos el siguiente:

> Algo solo se mueve no por el hecho de estar aquí en este ahora y allí en otro ahora, y sí en la medida en que está y no está aquí en el único y mismo ahora, en la medida en que en este aquí al mismo tiempo está y no está.[27]

Por lo dicho hasta aquí, Hegel realmente parece un perfecto dialeteísta. En particular, Hegel ha sido caracterizado como un dialeteísta no estándar. Por ejemplo, Ficara y D'Agostini afirman que «la razón capital por la que decimos que Hegel no es un dialeteísta "estándar" es que los contradictorios para él son "inseparables"».[28] Más específicamente, es cuestión de comprender la conjunción que encarna lingüísticamente aquello que Hegel definiría como «unidad de opuestos».

Frente a la necesidad de dar cuenta de la unificación de los opuestos, Ficara y D'Agostini se proponen interpretar la conjunción de forma atípica. No se aplica la regla de eliminación de la conjunción (llamada también *simplification rule*), por lo que de la verdad de la conjunción no es posible derivar la verdad de los dos conjuntos.[29] Seguí la misma línea de

interpretación con respecto a la *Ciencia de la lógica* en relación con las proposiciones contradictorias que expresan el resultado de la dialéctica de la primera tríada, para la cual «ser y nada son lo mismo» y «ser y nada no son lo mismo»: «En cuanto a la conjunción, no es válida la inferencia de la eliminación de la conjunción, entonces la verdad de una conjunción no implica la verdad de cada conjunto».[30]

Al atribuir un dialeteísmo no estándar a Hegel, tanto Ficara como yo olvidamos destacar una distinción de aspectos que nos permitiría decir, de forma totalmente coherente, que Hegel es un dialeteísta y no es (tan solo) un dialeteísta. Más precisamente, se debe decir que Hegel es un perfecto dialeteísta cuando se pone en la perspectiva de la representación, pero no desde el punto de vista de la verdad especulativa propiamente dicha. Cuando Hegel pone atención a la unificación de los opuestos, él se está moviendo dentro de un discurso filosófico que se articula en una esfera diferente de aquella en la que se ubica Priest; es decir, en un discurso que no solo trasciende el abordaje dialeteísta, sino que, de alguna manera, también pasa a criticarlo. Cuando Hegel nos invita a pensar en los términos contradictorios de una unificación y nos dice que de la verdad de una contradicción como «p y ¬p» no podemos derivar la verdad de cada conjunto, él nos está hablando desde la perspectiva del discurso filosófico especulativo, que es diferente del de la tesis dialeteísta. El pensamiento especulativo y el lenguaje que lo expresa, en vez de intentar explicar la manera en que normalmente hablamos y pensamos —e incluso como afirmamos mentir—, intenta reflexionar críticamente sobre los límites de nuestro discurso y la necesidad de superarlos.

En ese sentido, es importante entender que la tesis dialeteísta no nos dice todo lo que se puede decir sobre la interpretación hegeliana de la paradoja, así como sobre la teoría hegeliana del instante del cambio y, de forma más general, sobre la teoría hegeliana de la contradicción. Pensando en la distinción hegeliana entre las nociones de *Richtigkeit* y *Wahrheit*, se podría decir que el abordaje dialeteísta de la paradoja del mentiroso, así como del instante del cambio, es *richtig*, pero no *wahr*; es decir, Hegel nos diría que es correcta, pero no verdadera.

Eso queda claro, por ejemplo, si eliminamos la ambigüedad en la manera en que Hegel usa las nociones de *Wahrheit* y *Falschheit* en la interpretación de la paradoja del mentiroso. Cuando Hegel escribe que «[en la paradoja del

mentiroso] tenemos una unión de dos opuestos, mentira y verdad»[31] y, por lo tanto, la unidad de verdad y falsedad, usa los predicados de verdad y falsedad en el mismo sentido en que son usados en el lenguaje y pensamiento común. Por lo tanto, para ser precisos, no debería usarse las nociones de *wahr* y *falsch*, sino las nociones de *richtig* y *unrichtig*.

La noción de verdad como *Wahrheit*, de acuerdo con Hegel, debe ser entendida en términos de completud. En la *Fenomenología*, Hegel escribe que «lo verdadero es el todo».[32] Este no es el tipo de verdad que Hegel tiene en mente cuando dice, con respecto a la paradoja del mentiroso, que «la verdad es esta contradicción».[33] En vez de eso, el tipo de verdad en la que Hegel está pensando con respecto a esta frase es equivalente a su noción de *Richtigkeit*, que tiene que ver con la idea tradicional de verdad como correspondencia; es decir, una noción de verdad que Hegel encuentra en la historia del pensamiento occidental y a la que confronta varias veces a lo largo de su obra. [34] Y, por tanto, en vez de decir que la proposición del mentiroso es verdadera y falsa, desde una perspectiva hegeliana, se debe decir que es correcta e incorrecta; porque corresponde y no corresponde, al mismo tiempo y en el mismo aspecto, a lo que el mentiroso está realmente haciendo cuando dice que está mintiendo. En rigor, es imposible que la proposición del mentiroso sea portadora de la verdad en el sentido de *Wahrheit*, no por causa de su carácter paradójico, sino porque para Hegel ninguna proposición simple puede expresar la verdad especulativa. Aún estamos trabajando en el contexto del pensamiento y del lenguaje común o de lo que Hegel llama representación. La contradicción del mentiroso es aún una contradicción del pensamiento y del discurso común, que es, al mismo tiempo, una contradicción que hace explícitos los límites del pensamiento y del discurso común, de la noción de verdad en la que ellos se basan, y explicita la necesidad de ir más allá del espacio lógico que esos límites y esa noción de verdad determinan.

La misma línea de razonamiento es válida para la conjunción de las proposiciones opuestas «él [el mentiroso], por tanto, miente y no miente»:[35] ambas son correctas *[richtig]*, porque cada una expresa parte de la situación paradójica de quien afirma estar mintiendo. Cada proposición, considerada individualmente, es unilateral; es decir, expresa una condición necesaria, pero aún no suficiente para formular adecuadamente lo que está ocurriendo con quien dice mentir. Por esta razón cada una de las proposiciones

opuestas es ciertamente correcta *[richtig]*, pero es, al mismo tiempo, incorrecta *[unrichtig]*, porque no expresa una parte necesaria de lo que está diciendo quien está afirmando mentir; a saber, aquella parte expresada por la proposición opuesta que, de hecho, la niega y la contradice.

Lo mismo ocurre con la conjunción de las proposiciones «algo está en el único y mismo ahora» y «algo no está aquí en el único y mismo ahora»[36] que expresa la verdad del instante del cambio. Desde una perspectiva hegeliana, la conjunción simple, que expresa el ser uno al lado del otro de estados de cosas opuestos e incompatibles, es *richtig* e implica la *Richtigkeit* también de los dos miembros de la conjunción. A la vez, dada la unilateralidad de las dos proposiciones contradictorias que forman la conjunción, cada una en sí misma es al mismo tiempo también *unrichtig*, porque ninguna de las dos corresponde propiamente al estado de cosas que pretende expresar y, de hecho, es contradicha por la proposición opuesta.

Se puede decir que la conjunción de las dos proposiciones «él [el mentiroso] miente tanto como no miente» o de las proposiciones «algo está en el único y mismo ahora» y «algo no está aquí en el único y mismo ahora» está en la misma situación compleja de quien pretende expresar, por medio de la conjunción de proposiciones opuestas, la verdad del infinito en su relación necesaria con lo finito:

> El finito y el infinito son *una* unidad; esta afirmación falsa tiene que ser rectificada por la contrapuesta: ellos son pura y simplemente diversos y contrapuestos entre sí; ella requiere ser de nuevo rectificada en el sentido de que ellos son inseparables, en una determinación está la otra, necesita ser rectificada por la afirmación de la unidad de ellos y así en más, en el infinito […]. La disolución de esta contradicción no es el reconocimiento de la *igual exactitud* y de la igual inexactitud de ambas afirmaciones —eso es solo una figura de la contradicción permanente.[37]

Las proposiciones «finito e infinito son una unidad» e «infinito y finito son absolutamente diferentes y opuestos» son *richtig* y *unrichtig*, o, como diría Priest, son verdaderas y falsas. En ese sentido, Hegel sería un perfecto dialeteísta y afirmaría la existencia de *dialetheiai*. Pero Hegel solo sería un perfecto dialeteísta y afirmaría la existencia de proposiciones verdaderas y falsas con respecto a las nociones de *Richtigkeit* y *Unrichtigkeit*, y no de la *Wahrheit* y de la *Falschheit* de esas proposiciones. Al mismo tiempo, con respeto a la verdad del infinito, Hegel también nos dice que —y yo pienso

que es un punto particularmente importante— «la disolución de esta contradicción no es el reconocimiento de la *igual exactitud* y de la igual *inexactitud* de ambas afirmaciones —eso es solo una figura de la contradicción permanente—».[38] De hecho, también en el caso de la paradoja, cuando Hegel afirma que el mentiroso dice la verdad y miente a la vez, y la verdad es esa contradicción,[39] él usa la palabra «verdad *[Wahrheit]*» en un sentido no técnico. Él quiere decir —pienso— que la simple conjunción de las proposiciones opuestas, según las cuales el mentiroso miente y no miente, no es verdadera en el sentido de ser *wahr*, sino que, una vez más, es *richtig*, es decir, correcta. Como simple conjunción aún es una verdad parcial, unilateral; en efecto, no es capaz de expresar la relación de unidad y, al mismo tiempo, de diferencia absoluta, de las determinaciones opuestas. Esa relación permanece oculta —y por eso es subdeterminada— detrás de la conjunción simple.[40] Lo mismo ocurre con la conjunción de las dos proposiciones que expresan el instante del cambio.

Partiendo de la verdad de la simple conjunción de dos proposiciones contradictorias, es posible, de acuerdo con la regla de simplificación, deducir la verdad de cada proposición. Dicho de otra manera, usando el lenguaje de Hegel, partiendo de la *Richtigkeit* de la simple conjunción de dos proposiciones contradictorias, es posible deducir que cada una de las dos proposiciones es también perfectamente correcta. En ese sentido, no es totalmente adecuado afirmar, como Ficara y yo hicimos, que Hegel rechaza la regla de simplificación. De hecho, es precisamente a esa regla a la que Hegel se refiere cuando menciona «el reconocimiento de la *igual exactitud* y de la igual inexactitud de ambas afirmaciones».[41] Esas palabras son perfectamente equivalentes a la afirmación dialeteísta, según la cual, en el discurso filosófico en el que la verdad es entendida como un predicado atribuido a una proposición, la verdadera contradicción es una conjunción de proposiciones de la forma «p y no-p» y ambas proposiciones son verdaderas y falsas.

Lo que es imposible deducir de «p y no-p» no es la *Richtigkeit*, sino la *Wahrheit* de las dos proposiciones opuestas. La razón para eso no es la imposibilidad de aplicar la regla de simplificación de la conjunción de proposiciones contradictorias, sino el hecho de que la simple conjunción de las proposiciones opuestas no es realmente *wahr*, sino solo *richtig*. La simple conjunción de proposiciones opuestas es, de hecho, la única

respuesta que podemos ofrecer a aquellos que preguntan si la proposición del mentiroso es verdadera o falsa, o cuál es la estructura del instante del cambio. En otras palabras, es la mejor respuesta que tenemos para aquellos que asumen que la proposición del mentiroso es una proposición simple; es decir, una proposición cuya verdad, de acuerdo con los criterios estándar, depende de una relación de correspondencia con un estado de cosas simple.

El problema —y Hegel es muy consciente de ello— es que la proposición del mentiroso no es simple, porque no es simplemente verdadera, ni simplemente falsa; y, como mucho, solo dentro de una determinada perspectiva puede decirse que es verdadera y falsa, perspectiva desde la cual la verdad y la falsedad están una al lado de la otra como un valor de verdad de dos caras. Como vimos con Priest, la verdad y la falsedad de la proposición del mentiroso, así como la verdad de la conjunción según la cual «el mentiroso miente y el mentiroso no miente» y la verdad de cada una de esas dos proposiciones, está implícita en la relación de implicación recíproca puesta en juego entre los dos valores de verdad opuestos atribuidos a la proposición paradójica: si la proposición del mentiroso es verdadera, entonces ella es falsa y viceversa. Esa relación de implicación mutua hace que la paradoja del mentiroso sea tan interesante para Hegel, porque incorpora, en una única proposición de nuestro lenguaje común, una estructura que preludia la de la unidad de determinaciones opuestas, sobre la base de la cual está articulada la verdad especulativa.

De la misma forma, el instante del cambio es un estado de cosas que no es un simple estado de cosas, pues consiste en el paso de un estado a otro. Por lo tanto, puesto que toda proposición es capaz de expresar un estado de cosas simple, es imposible expresar el instante del cambio a través de la simple forma proposicional. Las dos proposiciones que pueden expresar la naturaleza dinámica del instante del cambio —«algo está aquí en el único y mismo ahora» y «algo no está aquí en el único y mismo ahora»— son correctas o adecuadas dentro de una perspectiva en la que la realidad aún es pensada en términos de estados de cosas expresables por medio de la forma proposicional. Solamente desde esa perspectiva, aún limitada, por lo menos de acuerdo con Hegel, las dos proposiciones contradictorias son las dos caras del instante del cambio. Pero la simple conjunción o el simple estar al lado de la otra de las dos proposiciones no expresa exactamente la tensión que existe entre los dos estados de cosas en juego en el instante del cambio,

lo que exigiría pensar la identidad junto con la diferencia de ellos o, una vez más, aquella relación de la unidad de opuestos que nos obligaría a subvertir la conjunción de la realidad basada en la noción de estado de cosas.

Justamente por eso, podemos seguir con seguridad al dialeteísta e implementar una especie de disección de la proposición del mentiroso, resolviendo la relación bicondicional según la cual «V (p) ↔ F (p)» en la simple conjunción «F (p) ∧ V (p)». De la misma forma, podemos explicar el paso de un estado de cosas a otro afirmando que el instante de paso es los dos estados de cosas, uno junto al otro. Esto es equivalente a «p ∧ ¬p» e implica tanto la verdad como la falsedad de ambos conjuntos. Esta estrategia permite presentar un análisis correcto, pero unilateral, de la paradoja y del instante del cambio. Ciertamente es una forma más manejable de administrar la complejidad de la paradoja o del movimiento. Al mismo tiempo, esta estrategia retira la atención del elemento que más le interesa a Hegel, a saber, la relación entre las determinaciones opuestas. Esa relación —la unificación de opuestos— permanece como algo impensable para la representación, para el pensamiento común, para la conciencia finita. Lo mejor que la conciencia finita puede hacer es, de acuerdo con Hegel, lo que Priest hace; esto es, reconducir la relación paradójica a un único valor de verdad, ya no simple, sino compuesto, y el valor de verdad continúa siendo la propiedad de proposiciones correspondientes a estados de cosas.

Al mismo tiempo, el dialeteísmo divide ese nuevo valor de verdad en dos caras que miran en direcciones opuestas. En ese sentido, Hegel parece hablar precisamente de los dialeteístas cuando destaca como, en el momento en el que en la conciencia surge la contradicción —es decir, la conciencia de los opuestos—, la representación, o sea, el pensamiento no especulativo, tiende a mantener los lados contradictorios separados.[42] Así, el dialeteísta que invoca un tercer valor de verdad de dos caras está rompiendo la relación contrastante entre verdad y falsedad, relación que caracteriza esencialmente las contradicciones verdaderas, en dos lados opuestos, al punto que es posible separar la verdad abstracta y fija de cada uno de los miembros de la contradicción a través de la eliminación de la conjunción. De este modo, el dialeteísta ciertamente está llevando el paradigma del pensamiento finito a sus últimas consecuencias, pero aún queda preso en él.

Lo que quiero decir es que, de acuerdo con Hegel, el abordaje dialeteísta

es el punto más alto al que el pensamiento finito y el lenguaje de la representación pueden llegar. Alcanzamos, con la solución dialeteísta, los límites de los esquemas que sustentan nuestro pensamiento tradicional. Estamos en el punto en el que el espacio lógico en el cual normalmente nos movemos corre el riesgo de autoimplosionar; riesgo del que solo podemos escapar por medio de una revisión de nuestros esquemas conceptuales estándar. Y es eso exactamente lo que Hegel desea. Cuando considera, por ejemplo, la paradoja del mentiroso, Hegel reconoce la legitimidad de la respuesta dialeteísta. Esta es una respuesta correcta y, de hecho, es la mejor respuesta posible si asumimos las herramientas de la lógica formal clásica.

Pero, al mismo tiempo, él reconoce que el abordaje dialeteísta corresponde al límite más allá del cual el pensamiento común necesita ser superado, precisamente porque ese abordaje es incapaz de comprender la unidad de las determinaciones opuestas sin cancelar su contraste esencial. La superación de ese límite, es claro, requiere la transición a otro tipo de discurso; es decir, a otro tipo de pensamiento:

> Pero, al llegar aquí, la conciencia común llega a su término, pues, donde hay contradicción, encuentra solo disolución, la superación de sí misma *[die Auflösung, das Sich-Aufheben]*. La conciencia usual no alcanza a comprender que la verdad no es sino la unidad de lo contrapuesto, que cada proposición encierra algo verdadero y algo falso, si es que se toma la verdad en el sentido de lo simple y la falsedad en el sentido de lo contrapuesto, de lo contradictorio; más bien, para ella aparecen desdoblados lo positivo, o sea aquella unidad, y lo negativo, que es esta contraposición.[43]

Hegel usa el término *Sich-Aufheben* para identificar el límite donde surgen las contradicciones inmanentes en nuestro lenguaje común. Por un lado, en este punto tenemos la *Auflösung* de la conciencia común, es decir, su disolución. Por otro lado, el punto de disolución de nuestros esquemas conceptuales tradicionales tiene las características de la superación *[Aufhebung]* y, por lo tanto, de una negación que lleva a la conciencia común a redeterminar sus esquemas conceptuales en un nuevo paradigma de pensamiento. Este es el pensamiento que podemos definir como pensamiento especulativo, en el cual «solo la unidad de opuestos sea verdadera»;[44] esto es, aquella unidad en la que verdad y falsedad, una determinación y su opuesto, no están una al lado de otra, sino que se unen

en una identidad que se alimenta de la diferencia igualmente necesaria de las dos.

IV. Conclusiones

Para destacar la diferencia entre la teoría hegeliana de la contradicción y el abordaje dialeteísta, me gustaría terminar con un mito de la religión candomblé. El mito sobre el que quiero llamar la atención es sobre Exu, una de las principales entidades de la mitología candomblé:

> Dos campesinos amigos se pusieron muy temprano
> a trabajar en sus granjas
> pero uno y otro dejaron de alabar a Exu.
> ¡Exu, que siempre les había dado lluvia y buena cosecha!
> Exu estaba furioso.
> Usando un gorro puntiagudo,
> de un lado blanco y del otro rojo,
> Exu caminó sobre la frontera de las granjas,
> teniendo a uno a su derecha
> y a otro a su izquierda.
> Pasó entre los dos amigos
> y los saludó enfáticamente.
> Los campesinos se miraron ¿Quién era el desconocido?
> «¿Quién es el extranjero de sombrero blanco?», preguntó uno.
> «¿Quién es el desconocido de sombrero rojo?», preguntó el otro.
> «El sombrero era blanco, blanco», remarcó uno.
> «No, el sombrero era rojo», aseguró el otro.
> Blanco. Rojo. Blanco. Rojo.
> Para uno, el desconocido usaba un gorro blanco,
> para el otro un gorro rojo.
> Comenzaron a discutir sobre el color del sombrero.
> Blanco.
> Rojo.
> Blanco.
> Rojo.
> Terminaron peleando a golpes de pala,
> se mataron mutuamente.
> Exu cantaba y danzaba.

Exu se estaba vengando.

En este artículo quise mostrar que Hegel, como Priest, sabe que el gorro del desconocido es rojo y blanco, pero sabe también que esa no es toda la verdad sobre él. Además, sabe que el extranjero no es realmente un desconocido, porque sabe lo que el extranjero está haciendo cuando muestra el sombrero de dos colores a los campesinos; sabe por qué está haciendo eso y, por lo tanto, por qué los dos campesinos terminan matándose. Exu destaca los límites de cada uno de ellos y muestra las consecuencias mortales de la forma unilateral en la que cada uno considera la situación que está experimentando. Por eso, es preciso alabar a Exu. Él es el mensajero entre los seres humanos y las divinidades, y nos puede mostrar una forma más amplia y rica de entender y vivir la realidad. De la misma manera, es necesario cuestionar, dialécticamente, y no solo dialeteístamente, los esquemas conceptuales estándar sedimentados en nuestro pensamiento y lenguaje. Solo así haremos explícitos los límites y la necesidad de superarlos en una concepción más amplia y concreta de racionalidad.

---

1 Traducción del portugués de Renzo Contreras.

2 R. Brandom, *A Spirit of Trust*. *A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge, Harvard University Press, 2019.

3 J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

4 G. Priest, «What Is So Bad About Contradictions», *The Journal of Philosophy* 95, 8 (1998), pp. 410-426; *id.*, *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

5 *Id.*, «Dialectic and Dialetheic», *Science & Society* 53, 4 (1989), pp. 388-415.

6 *Id.*, *In Contradiction*, *op. cit.*, p. 4.

7 M. Bordignon, «Hegel: A Dialetheist? Truth and Contradiction in Hegel's Logic», *Hegel Bulletin* 40, 2 (2019), pp. 198-214.

8 Para una introducción a los sistemas lógicos no clásicos, cf. G. Priest, *An Introduction to Non-Classical Logic*. *From If to Is*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

9 Y. Deguchi, J.L. Garfield y G. Priest, «The Way of the Dialetheist: Contradictions in Buddhism», *Philosophy East and West*, *58*, 3 (2008), pp. 395-402.

10 G. Priest, *Sul dialeteismo. Lezioni padoviane di Graham Priest ed altri saggi sul dialeteismo*, Padua, Padova University Press, 2021, pp. 61-62.

11 «Lejos de rechazar la ley de la no contradicción […] Hegel la radicaliza y la coloca exactamente en el centro de su pensamiento» (R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 179).

12 G. Moss, *Hegel's Foundation Free Metaphysics: The Logic of Singularity*, Nueva York, Routledge, 2020.
13 *Ibid*., p. 308.
14 E. Ficara, «Dialectic and Dialetheism», *History and Philosophy of Logic* 34, 1 (2013), pp. 35-52.
15 *Ibid*., p. 41.
16 M. Bordignon, «Logiche della contraddizione», en L. Fonnesu y L. Ziglioli (eds.), *System und Logik bei Hegel*, Hildesheim-Zúrich, Olms-Weidmann, 2016, pp. 309-332.
17 G. Priest, *In Contradiction, op. cit.*, pp. 175, 181.
18 *Id.*, «Dialectic and Dialetheic», *op. cit.*, p. 388.
19 G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica. 2. A Doutrina da Essência*, Petrópolis, Vozes, 2017, p. 87.
20 G.W.F. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas (1830). Vol I. A Ciência da Lógica*, São Paulo, Loyola, 1995, p. 120.
21 E. Ficara, «Dialectic and Dialetheism», *op. cit.*, p. 41.
22 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke in zwanzig Bänden 18. Gesamte Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986, p. 529.
23 *Ibid*.
24 Para una interpretación dialeteísta del análisis hegeliano de la paradoja del mentiroso, cf. E. Ficara y F. D'Agostini, «Hegel's Interpretation of the Liar Paradox», *History and Philosophy of Logic* 24, 1 (en prensa).
25 G. Priest, «What Is So Bad About Contradictions», *op. cit.*, p. 415.
26 *Id.*, *In Contradiction*, *op. cit.*, p. 159.
27 G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica. 2. A Doutrina da Essência*, *op. cit.*, p. 76.
28 E. Ficara y F. D'Agostini, «Hegel's Interpretation of the Liar Paradox», *op. cit.*, p. 10.
29 *Ibid*., p. 8.
30 M. Bordignon, *Ai limiti della verità*, Pisa, ETS, 2015, p. 87.
31 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, *op. cit.*, p. 529.
32 *Id.*, *Fenomenologia do espírito*, Petrópolis, Vozes, 2003, p. 36.
33 *Id.*, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, *op. cit.*, p. 531.
34 Por ejemplo, cf. G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser*, Petrópolis, Vozes, 2016, pp. 46-47.
35 *Id.*, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, *op. cit.*, p. 529.
36 *Id.*, *Ciência da Lógica. 2. A Doutrina da Essência, op. cit.*, p. 76.
37 *Id.*, *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser, op. cit.*, p. 157.
38 *Ibid*.
39 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, op. cit.*, p. 529.
40 La conjunción es algo que une y, al mismo tiempo, separa dos proposiciones. En ese sentido, es la expresión mínima de la unidad de opuestos. Uso la expresión «mínima» porque la unidad de los opuestos, en la conjunción, aún permanece indeterminada. En realidad, si es considerada inmediatamente, es decir, de acuerdo al significado que el pensamiento común atribuye a la palabra «y», la conjunción permite dividir las proposiciones que ella une, garantizando que cada una de ellas retenga su verdad unilateral. Es solo un grado ulterior de determinación de la unidad de los opuestos el que permite dar expresión a la verdadera naturaleza de una unión que implica necesariamente la inseparabilidad de lo que está, al mismo tiempo, en una relación de exclusión mutua, pero también como dos momentos de una relación en la que cada uno de los momentos es una implicación directa

y está en una dependencia necesaria con el otro momento: la relación de exclusión mutua implica la inseparabilidad y la inseparabilidad implica la exclusión de opuestos.

41 G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser, op. cit.*, p. 157.

42 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, op. cit.*, p. 531.

43 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, op. cit.*, p. 528.

44 *Ibid.*

Actualidad de la filosofía hegeliana de la mente[1]

Héctor Ferreiro

I. De tablas alisadas, papeles en blanco, recipientes y espejos

La teoría quizá más extensamente aceptada sobre la mente humana es la que la concibe como una *tabula rasa* o un «papel en blanco» que reproduce las cosas de un mundo externo. En esta concepción, la mente es en la práctica identificada con la esfera general de lo inteligible, mientras que el mundo real es asignado a la esfera de lo sensible. La actividad específica de la mente, esto es, el pensamiento, es considerada aquí como una actividad libre en el sentido del *libero arbitrio*, es decir, como una actividad de suyo arbitraria que gira sin control en el vacío y obtiene su freno de la percepción sensible, en la precisa medida en que la percepción funciona en este paradigma como el punto de contacto entre la mente y el mundo. La percepción es vista así como el criterio que permite decidir cuándo la relación de la mente con el mundo es correcta y cuándo no lo es, es decir, cuándo los pensamientos son verdaderos y cuándo son falsos. No hay ninguna concepción sobre la mente humana que Hegel rechace más decididamente que la que acaba de ser descrita.

En la filosofía moderna puede detectarse una propensión a concebir la actividad conceptual como espontánea y libre, y, en contrapartida, a concebir la percepción como causada por la presencia de cosas externas; en la filosofía antigua y en la medieval, sin embargo, también se tendió a considerar a la actividad conceptual como pasiva y a los contenidos de los conceptos como causados por entidades del mundo real. Así, para Platón, los conceptos contenían a las Ideas y, para Aristóteles, como luego también para la mayoría de los filósofos escolásticos, a las formas separadas o abstractas de las cosas singulares sensibles. Según esto, no solo en el conocimiento sensible, sino también en el inteligible la mente humana se

parecería a una cera en la que un objeto deja su huella. La tradición nominalista socavó la teoría causal de los conceptos y la reemplazó por una teoría que los concibe como signos o instrumentos elaborados por la propia mente para interpretar los contenidos de sus sensaciones. Esta tesis no implica, sin embargo, que el contenido de los conceptos sea por ello una mera ficción que forja la mente de forma antojadiza, sino tan solo que el concepto no contiene inmediatamente una entidad correlativa en el mundo. Así, tras un secular ejercicio de crítica filosófica, la mente humana llegó a tomar conciencia de que los conceptos no contendrían entidades del mundo real, sino que serían presunciones o conjeturas cuyo contenido es postulado como real para poder explicar los contenidos de las percepciones; en semejante modelo, las percepciones deben contener aspectos del mundo real —a saber: las cualidades o propiedades de las cosas singulares—, dado que, si tampoco ellas contuvieran una entidad correlativa en el mundo, la mente estaría encerrada en sí misma y la totalidad de sus pensamientos sería entonces arbitraria o fantasiosa. El nominalismo suele buscar así un contrapeso a la neutralidad existencial de los contenidos conceptuales en una concepción empirista de los contenidos perceptuales. Hegel, por el contrario, considera que la mente es enteramente *activa*: ningún contenido es el efecto de la acción del mundo real sobre ella.[2] El pensar piensa siempre solo pensamientos; todo acto cognitivo no es sino una instancia del propio pensar. Esto no significa, sin embargo, como supuso Bertrand Russell, que Hegel sostenga que la mente no piensa objetos reales,[3] ni tampoco implica, como creyó, por su parte, Theodor Adorno, que Hegel pretenda reducir los contenidos perceptuales a los conceptuales.[4] Bajo ambos errores de lectura del pensamiento de Hegel subyace aquella identificación de la mente con un recipiente que recibe su contenido del mundo externo a través de la percepción. En un marco teórico de tal tipo, la diferencia de la percepción respecto de la actividad conceptual radica en que ella pone a la mente, identificada *de facto* con la actividad conceptual, con el mundo real; dicho compromiso ontológico atribuido a la percepción es correlativo al carácter formal que se les atribuye a los conceptos. Para Hegel, en cambio, la diferencia específica de la percepción respecto de la actividad conceptual no radica en que ella conectaría a la mente con el mundo, sino en el carácter concreto, es decir, contextualizado, de los contenidos empíricos; recíprocamente, lo propio de los conceptos no es que

su contenido sea meramente mental —o «vacío *[leer]*», como lo denominó Kant—,[5] sino que, en mayor o menor medida según el caso, está aislado del contexto en el que aparece en la percepción.

Para las teorías previas a la que propone Hegel, la diferencia entre concepto y percepción tiende a identificarse con la diferencia entre mente y mundo real. Para Hegel, en cambio, la diferencia entre concepto y percepción no guarda relación alguna con la diferencia entre lo meramente mental y lo que es real de forma independiente de la mente humana. Es a sus ojos lícito afirmar que los contenidos perceptuales son tan subjetivos como los conceptuales, así como que estos son tan objetivos como aquellos; en rigor, ni los contenidos perceptuales ni los conceptuales tienen *per se* compromiso ontológico alguno. La atribución de compromisos ontológicos sobre la base del carácter ya sea empírico o inteligible del contenido descansa, según Hegel, en una confusión. Esta confusión consiste en concebir a los contenidos conceptuales como de suyo formales y, correlativamente, a los contenidos perceptuales como la instancia que aporta el vínculo con el mundo real. Que en determinadas circunstancias el contenido de un concepto sea meramente mental no deriva del hecho mismo de que ese contenido sea no-empírico, esto es, que sea inteligible, sino de la situación eventual que no esté interrelacionado con otros contenidos, es decir, que sea abstracto. A ojos de Hegel, ni los contenidos empíricos refieren como tales, es decir, por el mero hecho de ser sensibles, a cosas reales, ni por el mero hecho de ser no-empíricos los contenidos conceptuales son meramente mentales. Tanto los contenidos sensibles pueden, bajo determinadas circunstancias, ser meramente mentales como los contenidos conceptuales pueden, bajo determinadas circunstancias, referir a cosas reales. La razón de que un contenido refiera a una cosa real o no lo haga es enteramente independiente de que sea empírico o no lo sea. Descartes es, para Hegel, el primer filósofo que toma conciencia explícita del paradigma idealista, precisamente en la medida en que da por tierra con la concepción de la percepción como factor de unificación de la mente y el mundo y que considera que ese vínculo es, por el contrario, estructural al pensamiento mismo.[6] Toda vez que es posible tener una representación mental de un color o de un sonido y que esta no haya sido provocada por una cosa real que tiene ese color o sonido como su propiedad, la mera presencia de contenidos sensibles en la mente no es razón suficiente para

atribuirles realidad extramental. Tendemos naturalmente a pensar que el hecho mismo de que seamos conscientes de contenidos sensibles implica que esos contenidos denotan cosas reales. Sin embargo, es posible tener conciencia de contenidos sensibles y que no correspondan a algo real. La percepción no es, pues, por lo visto, el criterio que usa nuestra mente para decidir cuáles contenidos de los que es consciente son cosas reales y cuáles no lo son. En efecto, dado que la mente le retira retrospectivamente a la experiencia de algunos de sus contenidos sensibles la característica de ser cosas reales, la razón por la que espontáneamente considera que lo que percibe es una cosa real no puede ser el hecho mismo de percibirlo. Para Hegel, como antes para Descartes, las sensaciones son solo un tipo de pensamiento que no contiene como tal, es decir, *qua* sensible, más que su propio contenido específico, nunca la existencia real de ese contenido. El que la mente considere que un contenido sensible no solo es un objeto en el que piensa, sino además una entidad del mundo, resulta de un acto de pensamiento por el que ella juzga como una cosa real a ese contenido. La atribución de existencia real a un contenido de conciencia es, pues, un acto diferente de la percepción misma. Por esta razón, un contenido sensible puede ser juzgado como meramente mental, mientras que un contenido que no es como tal perceptible puede ser juzgado como real. Los colores, sonidos y olores que sentimos en los sueños son un ejemplo del primer caso; las entidades para las que no disponemos de un sentido específico —ondas de radio, rayos X, etcétera— son un ejemplo del segundo.

Al desvincular la existencia real respecto del contenido de la percepción, Hegel puede replantear desde un lugar completamente nuevo el sentido de lo empírico en el conocimiento y, con ello, la naturaleza misma de la mente humana. En cuanto su contenido es primariamente sensible, la imagen fue tradicionalmente vinculada a la percepción, mientras que el concepto abstracto fue asignado a un plano gnoseológico y ontológico específicamente diferente. Así, por ejemplo, para Platón, Aristóteles y gran parte de la filosofía escolástica, la capacidad de la mente humana para conocer conceptos abstractos fue vista como el signo de su naturaleza inmaterial. Según esta concepción, la mente tiene una dimensión sensible y natural y otra inteligible y espiritual; la estructura de la primera es considerada como ontológicamente afín a los contenidos sensibles; la de la segunda, como afín a los contenidos inteligibles. Al igual que las cosas

sensibles, conformadas por partes externas las unas a las otras en el espacio y el tiempo, la parte natural del alma muere con la disgregación del cuerpo; al igual que los contenidos no-sensibles de los conceptos abstractos, la parte inteligible no estaría en su simplicidad sujeta a la disgregación y, por ende, no la afectaría la descomposición del cuerpo. Hegel, en cambio, desplaza el concepto abstracto al ámbito general de lo empírico y abandona con ello la distinción tajante entre sensibilidad e inteligibilidad, entre cuerpo y alma. En efecto, el concepto abstracto es para Hegel el resultado de la actividad de la imaginación *[Einbildungskraft]*;[7] la diferencia entre concepto e imagen es a sus ojos solo una diferencia de grado: el contenido del concepto conserva rasgos todavía sensibles y el contenido de la imagen, que resulta de un proceso de aislamiento respecto del contexto exhaustivamente determinado en el que los contenidos aparecen en la percepción, es incipientemente universal. En este punto en particular, Hegel comparte en sus rasgos esenciales el planteo gnoseológico de Hume, quien considera a la imagen como una «idea *[idea]*», es decir, como un contenido que, junto con los conceptos abstractos, se contrapone a las «impresiones *[impressions]*», es decir, a la percepción: tanto la imagen como el concepto abstracto son contenidos mentales que no contienen, como lo hace la percepción, cosas del mundo real.[8] En la percepción, toda determinación se encuentra en un plexo general de determinaciones; al formar una imagen, la mente recorta de ese plexo una colección particular de determinaciones; aislado del conjunto total del que formaba inicialmente parte, el contenido delimitado queda entonces subdeterminado. A ojos de Hegel, el contenido del concepto abstracto resulta de una mera descontextualización *ulterior* de una selección decreciente de determinaciones respecto del contexto originario que la rodeaba en la percepción. La mente concibe espontáneamente a los objetos de la percepción como cosas del mundo real. La descontextualización y abstracción ponen de manifiesto que, considerada como tal, cada determinación le pertenece a la mente como su *propia* determinación. En efecto, el contenido de las imágenes y los conceptos abstractos es explícitamente mental o subjetivo. La descontextualización de la que resulta la imagen y, por una abstracción y contracción ulterior, el concepto revela la idealidad constitutiva de las determinaciones que constituyen el mundo, es decir, en otros términos, pone de manifiesto que cada determinación real es al mismo tiempo —y sin perjuicio de ser real— una determinación *de* la

mente que conoce el mundo. No es entonces el mero hecho como tal de que una determinación sea el contenido de la percepción, sino el de que forme parte de un plexo general de determinaciones lo que le confiere la característica de ser una cosa real. Desde el momento en que cada determinación del contenido originariamente percibido, cuando es considerada como tal, no es diferente de la mente que la conoce, su pertenencia al mundo real en el acto de percepción *no* puede ser una implicancia de ese acto, esto es, no puede radicar en el hecho mismo de ser objeto de una percepción, sino que debe ser el resultado de una particular interpretación de la mente sobre ella. Cuando no se considera el contexto concreto en que aparece en la percepción, toda determinación aparece expresamente como un contenido unilateralmente subjetivo o meramente mental;[9] de este modo, si la mente considera como algo real a una determinación solo cuando esta se presenta en un contexto de determinaciones más amplio, su carácter de ser algo real no puede ser propio de la determinación como tal, sino que tiene que ser una *forma* de esta. Precisamente por esta razón, la sola percepción de un contenido no es suficiente para dar cuenta de su existencia; el sueño, como lo advirtió Descartes, pone en evidencia que la sensibilidad no implica necesariamente la existencia real del contenido sensible. Según Hegel, el mundo real es el conjunto exhaustivo de determinaciones sensibles y no-sensibles en mutua relación de coherencia. Las determinaciones de las que el sujeto es consciente devienen aspectos del mundo, en la medida en que son integradas consistentemente en una teoría general sobre lo que hay, teoría que elabora siempre el sujeto mediante su propio pensamiento. La existencia real de un contenido determinado de conocimiento no es, pues, un *dato* que la mente reciba en la percepción de un modo inmediato —como lo sostiene el realismo ingenuo—, pero tampoco que lo reciba de un modo mediato —como lo sostiene, por ejemplo, Kant—, sino que es la teoría misma sobre lo real la que se singulariza hacia el interior de sí misma sin necesidad de recibir su vínculo con la realidad a través de un acto cognitivo en particular. Para Hegel, los contenidos de la percepción están acompañados del sentimiento subjetivo de su existencia real solo porque bajo la forma de la percepción aparecen en un contexto en mayor o menor medida concreto. Ahora bien, en la percepción misma este contexto no es, en rigor, exhaustivo, puesto que cada acto de percepción aborda solo un

fragmento del mundo, aquí y ahora, y, por lo demás, el contenido percibido no está conectado *qua* percibido con la *totalidad* de las determinaciones del mundo: en efecto, dicha conexión total es el resultado conjunto de la actividad perceptual *y* conceptual. Así, pues, al final de la «Sexta meditación» Descartes sostiene que si un contenido percibido no está integrado coherentemente, «sin ninguna interrupción», en la totalidad de los actos cognitivos del sujeto mediante «la memoria y la inteligencia», de modo tal que no es posible conectarlo «con la secuencia del resto de la vida», el sujeto cree que se trata de «un espectro o un fantasma formado en el cerebro y semejante a aquellos que se forman cuando dormimos», es decir, en otros términos, que se trata de un contenido solamente mental.[10]

En el marco de este nuevo paradigma antiintuicionista de los contenidos empíricos, Hegel propone una teoría correlativa sobre la naturaleza de la inteligibilidad, a saber: lo inteligible *no* se identifica con lo abstracto. Hegel, según se adelantó, asienta la abstracción en la imaginación y aproxima con ello su producto, el concepto abstracto, al contenido de la imagen. Recién cuando la mente refuncionaliza el contenido de una imagen o de un concepto abstracto como significado de otro contenido al crear un símbolo o un signo supera definitivamente el plano de la sensibilidad. En efecto, el contenido que es convertido en significado de un símbolo o un signo pierde sus características sensibles, en la exacta medida en que la mente toma a otro contenido como su vicario. En el plano de los significados se abre así el medio general de la inteligibilidad en sentido propio.[11] En este medio, las determinaciones que habían sido cercenadas de su vínculo intrínseco con las demás recuperan su capacidad de relación; el sistema de relaciones de los contenidos determinados de los significados no es sino el *lenguaje*. Toda vez que el lenguaje es capaz de referirse a lo sensible de una manera no-sensible, en su elemento enteramente ideal no hay, como lo hay en el caso de lo abstracto, un hiato entre sensibilidad e inteligibilidad. Los contenidos contextualizados de la percepción se contraponen a los contenidos aislados de los conceptos abstractos. Cuando de la representación de las determinaciones que han sido aisladas del contexto en el que aparecen en la percepción se pasa a su conocimiento *inferencial*, la mente supera el carácter artificialmente inconexo de esas determinaciones y, en esa exacta medida, supera su carácter meramente subjetivo por el que ellas se contraponían al contenido concreto de la

percepción. El pensamiento inferencial supera así la disociación y dualismo entre sensibilidad e inteligibilidad. La sensibilidad y la inteligibilidad no son para Hegel más que formas o modos de presentación de lo determinado; en el plano de su disociación y contraposición abstracta, el tránsito entre una y otra es una composición —o, en el vocabulario de Hegel, una «síntesis *[Synthese]*»—, en la que cada contenido relacionado conserva su propia constitución.[12] En el pensar inferencial, por el contrario, ese tránsito acontece en el propio plano ideal de lo inteligible. En efecto, desde el momento en que los juicios y las inferencias ponen en relación mutua y median entre sí a las diferentes determinaciones de los significados de los signos lingüísticos, el pensamiento inferencial es capaz de reasumir la concreción originaria de lo sensible. El lenguaje puede así reproducir el detalle de los contenidos sensibles sin que esa reproducción sea ella misma sensible. El pensamiento abstracto, por el contrario, precisamente porque aísla a cada determinación respecto de las demás, tiene de suyo un carácter especular o representacional, es decir, solamente mental. El repliegue sobre sí provoca que, en su relación con otras determinaciones, la determinación aislada o abstracta persista parcialmente referida a sí misma. Para Hegel, el desfasaje entre lo inteligible y lo sensible se plantea solo si lo inteligible es identificado con lo abstracto; la abstracción es a sus ojos, sin embargo, un estado artificial y provisorio de lo determinado. La actividad lingüística de enjuiciar e inferir supera el inicial estado de abstracción de los contenidos inteligibles en la medida en que los interrelaciona. En razón de su carácter exhaustivamente concreto en el plexo de juicios interrelacionados entre sí mediante sistemas de inferencias, el pensamiento inferencial puede para Hegel, a diferencia del pensamiento abstracto, conformarse sin conflicto a los contenidos concretos de la percepción. Hegel sostiene así que la percepción y la comprensión mediante juicios e inferencias tienen más en común entre sí que con respecto a los conceptos abstractos.[13] Para Hegel, tanto los contenidos sensibles como los no-sensibles son instancias inmanentes del pensamiento; por esta razón, el tránsito de uno a otro no implica un salto o ruptura, dado que tiene lugar en el medio homogéneo de la idealidad común a ambos contenidos.[14]

II. La sustancialidad de las teorías del espíritu humano

Sobre la base de una teoría que concibe a la sensibilidad y a la inteligibilidad como modos de presentación del contenido determinado, Hegel aborda el problema de la naturaleza de la mente humana de una forma que difiere en su esencia de la de la tradición filosófica que la concibe como *tabula rasa*. La actividad específica del espíritu, esto es, el pensamiento, consiste para Hegel en superar la forma de la *inmediatez* de su propio estar-determinado, es decir, en otros términos, de su estar estructuralmente unido al mundo. La separación de la mente y el mundo no es sino una apariencia provocada por la identificación del pensamiento con lo abstracto y de lo sensible con lo real. Para Hegel, sin embargo, el mundo real está presente en todo momento en la mente humana; su exterioridad no es más que una forma; la actividad de pensar consiste justamente en cancelar esa forma y en explicitar la copertenencia de la mente y el mundo.[15] En la medida en que las determinaciones no están mediadas con las demás y son concebidas bajo la forma de la mera relación a sí mismas se presentan como exteriores las unas a las otras y por ello mismo también a la mente que las piensa. El pensamiento no hace sino explicitar la interrelación de las determinaciones y, con ello, su idealidad. La naturaleza no ingresa en el espíritu a través de un acto extraordinario de pensamiento por el que se hace presente en él como lo no-idéntico e irreductible. En su imbricación recíproca con el mundo, la mente está determinada en sí misma según el mundo. No hay, pues, cosas exteriores que la mente encuentra en la percepción, sino que lo que la mente encuentra es su propio estar-determinada como el mundo. La categoría de existencia real es para Hegel el resultado de una concepción activa de la mente sobre su propia determinidad, es decir, es una categoría *lógica*. Las categorías ontológicas con las que la mente concibe al mundo son para Hegel operaciones conceptuales de la misma sobre su propio estar-determinada. La actividad de pensar consiste justamente en superar la inmediatez del estar-determinada la mente según el mundo real.

El fenómeno del conocimiento parecería poder ser descrito como el aparecer de un ente o conjunto de entes —el objeto— ante otro —el sujeto—. Para explicar el conocimiento en clave especular, Spinoza supone dos

planos ontológicos —la extensión y el pensamiento— que, a pesar de su diferencia, son al mismo tiempo idénticos entre sí. La sustancia no es en este contexto más que el factor de identidad entre esos dos planos.[16] Consciente del problema que plantea la coexistencia de la diferencia y la identidad del sujeto y el objeto, Spinoza afirma que «el orden y la conexión de las ideas son los *mismos* que el orden y la conexión de las cosas».[17] Esta estrategia de solución del problema a primera vista paradójico del conocimiento no es una peculiaridad de Spinoza; en rigor, es una exigencia del planteo representacionalista del conocimiento, el cual es a su vez una implicancia de la ontología realista. Así, volvemos a encontrar variaciones de la propuesta de Spinoza en el monismo fisicalista contemporáneo, por ejemplo, en Popper, quien, con la esperanza de justificar mejor el vínculo entre el mundo y la mente introduce entre ambos un *tercer* plano ontológico. Este nuevo «mundo» no es más que el resultado de la reificación del vínculo mismo entre el objeto y el sujeto, una especie de eslabón que debe explicar cómo dos cosas diferentes están, a pesar de todo, unidas. El «mundo 1» de Popper es el de las cosas físicas, es decir, lo que en la filosofía de Spinoza es la extensión o, en otros autores, la naturaleza o la materia; el «mundo 2» es el de los procesos mentales, es decir, la mente o el espíritu; por último, el «mundo 3» es el de los productos de la mente mediante los cuales ella conoce las cosas del «mundo 1», es decir, en otros términos, son las ideas de las cosas «en» la mente.[18] En efecto, con la teoría del «mundo 3» Popper retoma en la práctica la antigua doctrina de las «especies *[speciei]*» que la gnoseología realista de la Escolástica suponía entre el alma humana y el mundo, especies cuyo sentido no era otro que informar al alma en su propia entidad.[19] La concepción instrumentalista de los contenidos de conocimiento y la proliferación ontológica que trae consigo son corolarios del abordaje realista sobre la relación entre el sujeto y el objeto. El enfoque realista tiene dos caminos ante el problema que plantea la diferencia y la identidad del sujeto y el objeto en el acto de conocimiento: o simplemente declara como un hecho el vínculo entre la mente y el mundo —tal como lo hizo Spinoza y también Russell con su teoría del monismo neutral *[neutral monism]*—[20] o bien supone un intermediario entre ambos —las «especies» de la Escolástica, el «mundo 3» de Popper— al que se le atribuye la función de conectarlos; este intermediario es una entidad que *es* como tal la relación misma entre

ambos. Hegel rechaza el entero planteo realista sobre la relación entre la mente y el mundo. Para Hegel, según se adelantó, a lo que menos se parece la mente humana es a un espejo que recibe en su interior las copias de las cosas de un mundo externo; a sus ojos, para solucionar el problema de la relación entre la mente y el mundo es menester dejar de concebirlos como dos entidades diferentes. Spinoza intentó superar la sustancialidad de ambos polos reduciéndolos a «atributos» de una única sustancia. Hegel reconoce el mérito de ese intento.[21] Sin embargo, no importa cuán deflacionariamente se conciba la entidad que se les asigna, en el paradigma realista mente y mundo persisten, en última instancia, cada cual en su propia entidad diferente de la del otro.[22] Para Hegel, en cambio, o la mente humana está inmediatamente determinada *en sí misma* como las cosas que conoce o ya no lo podrá estar jamás. Tanto para Hegel como para Spinoza, el monismo ontológico es la condición de posibilidad del hecho de la relación de la mente y el mundo en el acto de conocimiento; a diferencia de Spinoza, sin embargo, Hegel considera que el monismo materialista no logra explicar suficientemente ese hecho y que por ello tiene que terminar simplemente concediéndolo.[23] Solo un monismo idealista está a sus ojos en condiciones de fundamentar la simultánea relación de identidad y diferencia que tiene lugar en el conocimiento. La sustancia de Spinoza deviene con ello subjetividad absoluta o espíritu: el espíritu no es sino el espacio lógico en el que se encuentran inmediatamente relacionados el sujeto y el objeto, la mente y el mundo.[24]

Ahora bien, si el mundo no es un ámbito exterior al pensamiento, entonces no solo el pensamiento está indisolublemente unido al mundo, sino también el mundo está indisolublemente unido al pensamiento. No hay para Hegel un mundo real que no sea siempre el mundo para un sujeto, así como no hay un sujeto que no sea siempre sujeto de un mundo que le es específico. La relación con el sujeto es esencial al mundo de ese sujeto, pero no porque el mundo sea subjetivo en el sentido del idealismo subjetivo, sino porque el sujeto se vincula con el mundo según sus *propias* estructuras subjetivas. La única realidad que el espíritu humano conoce es así la que interactúa con él y crea al hacerlo una unidad en la que, en último análisis, no es posible distinguir la estructura de la realidad que está siendo conocida de la estructura de conocerla. Para Hegel, a diferencia de para Kant, el mundo con el que el sujeto se relaciona es *todo* el mundo; no hay

fuera de ese mundo absolutamente nada; las nociones de ser y no-ser son para Hegel *ya* categorías de la unidad entre la mente y el mundo, es decir, categorías lógicas. Un mundo «en sí mismo» es para el sujeto cognoscente algo enteramente impensable e inefable y, en esa medida, una tesis completamente trivial que, al no cumplir ninguna función, debe ser desechada. En rigor, el hecho de pensar la facticidad como tal del mundo supera el pseudoconcepto de esa facticidad abstracta, es decir, en otros términos, devela la noción de ser como falsa, en la exacta medida en que la corrige y resuelve en la noción de *ente [Daseiendes]* o *algo [Etwas]* de la que ella fue abstraída.[25] Todo lo que hay —el «absoluto»— es para Hegel la relación y unidad misma de la mente y el mundo. Mente y mundo, espíritu y naturaleza pueden estar presentes el uno ante el otro, porque cada uno está presente *en* el otro. En efecto, para Hegel todas las entidades implican la relación del objeto con el sujeto; su diferencia estriba en el grado en que manifiestan al sujeto que las está concibiendo. Hegel periodiza y jerarquiza a las categorías ontológicas según el grado en que explicitan en sí mismas a la mente que conoce el mundo. Cada categoría ontológica remite más allá de sí misma a una nueva categoría que la incluye y que manifiesta crecientemente al sujeto que la concibe; cuando el sujeto logra finalmente elaborar una concepción general del mundo que lo explicita como constitutivo del mundo, deviene espíritu absoluto.

Hegel suscribe, pues, una ontología relacional o contextual: la realidad es la relación de un tipo de mente con el mundo en el que ese tipo de mente vive. En sus rasgos esenciales, esta concepción perspectivista del espíritu humano y su relación con el mundo coincide con la que suscriben variantes contemporáneas de monismo fisicalista. En efecto, Popper, por ejemplo, defiende la tesis de que incluso los contenidos de los órganos sensoriales son hipótesis; para Popper, pues, tampoco las percepciones ponen en contacto a la mente humana con el mundo tal como es en sí mismo. Los contenidos perceptuales son concepciones de la propia mente —que es siempre una mente encarnada o corporizada— sobre ese mundo. Popper sostiene entonces que ya en la percepción la mente es eminentemente activa, puesto que es ella la que elabora mediante su propia actividad su interpretación del mundo. Las interpretaciones o hipótesis de la mente no se aplican, sin embargo, sobre datos: los contenidos perceptuales no son, según Popper, un material último que contenga al mundo tal como es en sí

mismo. Por el contrario, el proceso de interpretación comienza ya en el plano del cuerpo y de su aparato sensorial. La formación de hipótesis y su anclaje fisiológico en la estructura corporal está orientada para Popper a la adaptación. Las hipótesis triunfantes son así las hipótesis exitosas, aquellas que favorecen la supervivencia de la especie.[26] Los sentidos de los que dispone el cuerpo humano y el tipo de contenidos perceptuales que resulta de ellos delimitan un modo de relación con el mundo que constituye el mundo específico que conoce la mente, mundo que no es sino el particular tipo de mundo en el que al ser humano le resulta posible vivir. Pero el mundo específico del ser humano es para los seres humanos, según se adelantó, todo el mundo que hay, es para ellos simplemente «el» mundo. Esta tesis puede llevar a la confusión de que entonces no existe, según Popper, un mundo «objetivo»: lo que el sujeto considera como el mundo real no sería, en cuanto resultado de la propia perspectiva del sujeto, más que un producto de su fantasía. Este no es, sin embargo, el verdadero sentido de dicha tesis, sino solo una interpretación subjetivista de la misma. Las hipótesis que elabora la mente sobre el mundo son para Popper contenidos objetivos, pero lo son solo hipotética o conjeturalmente, es decir, en otros términos, son solo *relacionalmente* objetivos: su objetividad es contingente, dado que no descansa en lo que sería —de ser acaso posible— la entidad perfectamente aislada —y, en esa medida, sustancial— del polo objetivo de la relación del sujeto con el objeto, sino en la actividad misma de vincularse ambos; ya Fichte había caracterizado a la actividad del mundo sobre la mente y de la mente sobre la modificación que produce en ella el mundo como una «reciprocación *[Wechsel]*» y una «acción recíproca *[Wechselwirkung]*».[27] El mundo «objetivo», esto es, el único que efectivamente conocemos, es para Popper la relación de nuestra mente con el mundo que, fuera de esa relación, sería ciertamente «en sí mismo», pero que de ese modo no le resulta accesible a la mente; la mente humana accede a ese mundo en sí mismo solo a través de las hipótesis que ella genera al relacionarse con él. En cierto sentido, pues, puede afirmarse que, para Popper, lo que conoce nuestra mente no es el mundo, sino su propia relación con él, es decir, para expresarlo de otra manera, para Popper nunca conocemos el mundo, sino solo nuestra *teoría* sobre el mundo. La concepción de Popper sobre la mente humana es una variante posible en el interior del paradigma general del monismo fisicalista. Próximo al realismo

científico y filosófico de Popper, Mario Bunge sostiene que la filosofía idealista descansa en el dualismo entre naturaleza material y espíritu inmaterial. Bunge afirma en este contexto que los actuales estudios sobre la mente, centrados en el análisis del cerebro y enmarcados en un modelo ontológico y gnoseológico realista, dan por tierra con «la vieja concepción teológica e idealista que separa a la mente de la materia».[28] El idealismo sería una apropiación y reelaboración del mito del alma inmaterial e inmortal propio del pensamiento mágico y religioso.[29] La conclusión de Bunge es así que el idealismo es enteramente incompatible con la actual imagen científica del mundo: «Todo éxito de las empresas científica y tecnológica debilita el sustento de la religión y su brazo secular, el idealismo filosófico».[30] La diferencia entre la posición de Hegel sobre la mente y su relación con el mundo material y la que defienden autores como Popper y Bunge no descansa, sin embargo, en el dualismo ontológico que supuestamente defendería el idealismo, sino en el particular tipo de monismo que Hegel considera más idóneo para justificar esa relación. A ojos de Hegel, el monismo solo puede ser idealista; en el paradigma realista, el reduccionismo que implica como tal el modelo monista deriva en la paradoja de la relación entre la mente y el mundo. Es precisamente en su potencial para explicar consistentemente el extraño fenómeno de la autoconciencia del sujeto y su conciencia del mundo real donde radica, más que en ningún otro aspecto, la actualidad de la filosofía hegeliana de la mente.

---

1 *Philosophia mentis* es la denominación con la que Hegel anunciaba sus lecciones en la Universidad de Jena sobre la disciplina que en esa época denominaba en alemán *Seelenlehre* y que más tarde llamaría *Philosophie des subjektiven Geistes*. Cf. H. Kimmerle, «Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)», *Hegel-Studien* 4 (1967), pp. 54-56.

2 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, W 8-10 (en adelante, *Enz.*), § 378, agr. La sigla W, seguida del número de volumen, corresponde a *Werke in zwanzig Bänden. Gesamte Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986.

3 B. Russell, *Unpopular Essays*, Nueva York, Simon & Schuster, 1950, p. 10. Cf. también *Portraits from Memory and Other Essays*, Nueva York, Simon & Schuster, 1956, p. 17.

4 T.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, en *Gesammelte Schriften* 5, edición de Rolf Tiedemann, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986, pp. 247-381, p. 262. Cf. también *Noten zur Literatur* II, en *Gesammelte Schriften* 11, edición de Rolf Tiedemann, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986, pp. 127-

321, p. 241.
5 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, edición de Jens Timmermann, Hamburgo, Meiner, 1998, p. 130 [KrV, A 51/B 75; A 62/B 87].
6 Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, W 20, p. 131.
7 *Enz.*, §§ 455-456 (cf. especialmente § 455, obs. y § 456, agr.).
8 Cf. D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 96-97; *id.*, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1960, pp. 1-2.
9 Cf. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, GW 21, p. 75. La sigla GW corresponde, seguida del número de volumen, a G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, edición de la Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburgo, Meiner, 1968ss.
10 R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*, edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, Vrin, 1964-1976, 11 vols., vol. 7, pp. 89-90.
11 Cf. *Enz.*, § 462, obs.
12 *Enz.*, § 451.
13 Cf. *Enz.*, § 465, agr.
14 Cf. *Enz.*, § 449, agr.
15 Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, W 17, pp. 532-533; W 20, pp. 360-362.
16 Cf. GW 21, pp. 82, 101, 148; *Enz.*, § 151, agr.; W 20, pp. 166-167, 170.
17 B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demostrata*, en *Opera* 2, edición de Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winters, 1925, pp. 41-308, p. 89: «Ordo et conexio rerum, idem ac ordo et conexio causarum, *idem* ac ordo et conexio idearum» (las cursivas son nuestras).
18 K.R. Popper, «Epistemology Without a Knowing Subject», en *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 106-119 (publicado originariamente en B. Van Rootselaar y J.F. Staal [eds.], *Proceedings of the Third International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science; Logic, Methodology and Philosophy of Science* III, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1968, pp. 333-373).
19 Cf., por ejemplo, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 14 a. 1 co.; *Summa Theologiae* I, q. 14 a. 2 co.; *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 53 n. 2. Para una reconstrucción pormenorizada de la teoría medieval de las especies cognitivas, cf. L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, 2 vols., Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1994-1995.
20 B. Russell, *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, en *The Collected Papers of Bertrand Russell* 7, edición de Elizabeth Ramsden Eames, Londres-Boston-Sydney, Allen & Unwin, 1984, p. 15 (cf. en general pp. 15-32).
21 *Enz.*, § 151, agr.
22 Cf. W 20, p. 250.
23 Cf. W 20, p. 209. Cf. también W 20, p. 177 y G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813)*, GW 11, p. 376.
24 Cf. GW 21, pp. 380-381.
25 Cf. *Enz.*, §§ 86-90.
26 K.R. Popper, *A World of Propensities*, Bristol, Thoemmes, 1990, pp. 47-49. Cf. asimismo *id.*, *The Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge*, Londres-Nueva York, Routledge, 2009, pp. xxxvii-xxxviii; *id.*, *Conjectures and Refutations*: *The Growth of Scientific Knowledge*, Londres-Nueva York, Routledge, 2004, p. 520 e *id.*, *All Life is Problem Solving*, Londres, Routledge, 1999,

pp. 6-7.

27 J.G. Fichte, «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre», en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 2, edición de Reinhard Lauth y Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1965, pp. 173-462, p. 409. Cf. también pp. 353-354.

28 M. Bunge, *Philosophy in Crisis: The Need for Reconstruction*, Nueva York, Prometheus, 2001, pp. 79-80.

29 *Ibid*., pp. 80, 83, 183.

30 *Ibid*., pp. 98, 217, 222.

Actualidad de Hegel en el debate contemporáneo sobre el fin de la metafísica

Diana María López

El agonizar del «por qué» y hasta del «si» de la filosofía han constituido la parte central del discurso filosófico desde los tiempos de Sócrates. Podría plantearse, y con buen fundamento, que todos los períodos en los cuales las dudas fueron más profundas usualmente han sido períodos de una extraordinaria creatividad filosófica. Podría considerarse que uno de ellos ha sido el último siglo hasta nuestros días. La riqueza de la diversidad de las corrientes filosóficas más dispares permite, sin embargo, reconocer un parecido de familia en la compleja reacción contra algunas de las líneas dominantes en la historia de la filosofía occidental. Desde hace ya varias décadas, el pensamiento se ha movido en el marco de la tensión de una época que se siente en mutación de referencias, debilidad de certezas y proyectada hacia adelante por la aceleración de un tiempo que en su devenir pone de manifiesto —entre otras variables— la ausencia generalizada de una concepción que entienda el progreso histórico orientado hacia una verdad todavía futura, inseparable como momento suyo de su proceso de formación y revelación.

Esto explica que los posicionamientos acerca del fin de la metafísica y la crítica radical de la razón moderna configuren la compleja trama de lo que se ha dado en llamar «filosofía contemporánea». Se ensaya la rebelión contra la razón y su pretendido rol de dominio en el nombre de la instanciación de «lo otro» reprimido, suprimido, ignorado. En particular, la modernidad tardía y la posmodernidad desde Nietzsche han puesto en tela de juicio la hegemonía del paradigma de la razón como fundamento del saber y de la acción, para priorizar la sensibilidad, la naturaleza interna y externa, la corporalidad, la inconmensurabilidad de los vocabularios, la contingencia de las prácticas discursivas, la ausencia de una fuerza

normativa universal —y universalizable— en el terreno de la moral y de la organización social, así como el sentido puramente estético, retórico y narrativo respecto de la historicidad, la temporalidad y el sentido utópico de los fines. Esto implica recuperar, en pocas palabras, todas las formas que se considera que han sido desterradas por una concepción «platonizante» y «logocéntrica» de la filosofía.

En el centro de esta crítica está Hegel; después de todo, ningún otro filósofo antes y después de él ha afirmado tan rigurosamente la necesidad de la crítica a la «filosofía de la reflexión» así como la validez universal de la razón y su inmanencia en la realidad, tal como se expresa en sus célebres proposiciones acerca de la racionalidad de lo real y de la realidad de lo racional en el «Prefacio» a sus *Principios de la filosofía del derecho*.[1] Según Hegel, el orden del pensamiento está dictado por las posibilidades que la coherencia de la totalidad racional delimita: no hay nada que se sustraiga a la posibilidad de ser pensado. La minucia extremada de las distinciones verbales, con la creación de compuestos y derivados, las variaciones expresivas de una misma idea, la configuración lingüística de ciertas generalizaciones, todo confluye para crear un espacio en el cual se hace patente el movimiento de sus posibilidades. Movimiento que ha dejado de ser atributo de la finitud. Al contrario: en rigor solo es móvil lo eterno y absoluto. De tal modo que el despliegue propio de *lo lógico* discierne y ajusta las posibilidades del pensamiento desde la coherencia de la totalidad de la razón. Ella representa, de este modo, un sistema universal único: no solo el único real, sino también el único posible. En el escrito sobre el escepticismo se afirma: «lo racional no tiene opuesto alguno».[2]

Contra esta pretensión de totalidad se ha dirigido una vanguardia de pensadores, para los cuales el pensamiento de Hegel ha permanecido como horizonte de controversias renuente a ser cristalizado en interpretaciones únicas. La peraltación de la retórica contra la razón (dentro de la convivencia social), de las metáforas contra los conceptos (dentro del *pathos* de la expresividad) o de las creencias contra la verdad (entendida como instancia suprema de apelación) han generado no pocas controversias ante la falta de un punto de vista libre de toda objeción. A Hegel se lo reconoce como crítico y se lo rechaza como pensador sistemático. Sin embargo, este notable proceso de cuestionamiento que hace eje en la presunta «arbitrariedad de la Idea», la «ilusión de la identidad» y la

«voluntad de dominio» tanto teórico como práctico, genera un espacio en el que su filosofía reinstala, en cada problematización, la oportunidad de un desafío a la sagacidad de sus intérpretes. Tal toma de posición muestra dos aspectos: por un lado, la situación propia de cada pensador, su originalidad irreductible y, por otro, la actualidad de Hegel como horizonte de un debate en el que se pone en cuestión el sentido absoluto del idealismo y el carácter de «clausura» a partir del cual se comprende su filosofía como «sistema». De este modo, el cuestionamiento del que pretendemos dar cuenta en este artículo tiene dos frentes que se conectan mutuamente: 1) la crisis, agotamiento y disolución de la «metafísica» que se consuma en el primado del sistema filosófico de Hegel, y 2) el carácter histórico y definitivamente contingente de lo que la modernidad, en general, y Hegel, en particular, entendieron por la singularidad y universalidad de la «razón». Finalmente, dado que es imposible —sin consecuencia— extraer partes que parecen necesarias para ciertos intereses y al hacer tal cosa descuidar el todo, intentaremos defender la hipótesis de que la mediación dialéctica de todas las partes por cada una es precisamente lo que, en el caso del sistema hegeliano, confiere a las aserciones individuales su poder de convicción. Esto vale tanto para sostener que, si bien Hegel representa la consumación sistemática la metafísica, lo es porque le otorga al pensar un nuevo acceso a la experiencia; ello también permite reconocer que el propio Hegel hizo frente de manera crítica al «pensamiento abstracto», a una concepción de «razón» vacía, inerte y ahistórica, incapaz de ver el movimiento vivo que la engendra. Solo la *Vernunft*, la razón libre, mediada por la conciencia, la voluntad y la inteligencia abstracta, posee la combinación de variedad y de coherencia sistemática necesarias frente al principio que rige y explica la realidad de un mundo histórico, heredero de todo el pasado de la humanidad.

I. La *metafísica* en cuestión

En 1785, el redescubrimiento de Leibniz y Spinoza estaba ya en manos idealistas. La elaboración de los manuscritos sobre los «progresos de la metafísica» por parte de Kant resulta absolutamente indispensable para

comprender el acabamiento (a la vez final y eclosión) de esta disciplina en el contexto de un movimiento para el cual la filosofía implica asumir como *ethos* humano la instancia en la que el hombre piensa la realidad que se hace presente en la racionalidad del pensamiento. Este ha sido el motivo conductor del desarrollo del pensamiento moderno, el cual entendió, como nunca antes, el margen de desequilibrio entre el pensar como acción y la teoría como representación coherente de la totalidad posible de ese pensar. Hegel entendió que debía trascenderse el límite propuesto por Kant acerca del «reajuste» del pensamiento sobre sus condiciones de posibilidad para avanzar hacia la solución que genera la propia dinámica de «lo lógico» a la hora de explicitar los alcances de la contradicción entre la resistencia del pensamiento al sistema y la necesidad del sistema como condición de su libertad. Metafísicamente hablando, esto representará la irreductible diferencia de lo ontológico con respecto a lo óntico, dado que, de ahora en más, el proceso, la operación, la marcha, el *methodos*… se trata de lo mismo: ajustar las posibilidades del pensamiento desde la coherencia de la totalidad.

Contemporáneamente, el pensamiento poshegeliano pone en tela de juicio la autoridad de sus afirmaciones, identificando la clausura de la «metafísica» con los límites y alcances de una ontología de la *subjetividad*, consumada en la reflexividad de la autoconciencia. En este contexto, la filosofía de Hegel es presentada como un «apriorismo impenitente» por interpretaciones reconocidas y reconocibles en el concierto filosófico del último siglo, las cuales, más allá de sus diferencias, coinciden en la necesidad de abandonar la idea de una «filosofía del origen» (o de una «filosofía primera»: *Ursprungsphilosophie*) que pretenda proporcionar los fundamentos últimos de la realidad en su conjunto de la mano de la «pureza» de la razón y del carácter universal de la «verdad».

El paradigma que representa el conocimiento de los objetos habría de ser sustituido por el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción. Ciertamente que la superación de la metafísica que pretende Martin Heidegger lejos está de identificarse con su disolución; sin embargo, su actitud remite a aquella ruptura con la tradición que se produjo cuando la conciencia moderna del tiempo puso en crisis la *forma* del pensamiento filosófico. Dando este paso, la metafísica occidental y consecuentemente también la lógica tomaron un camino decisivo. Según

Heidegger, en este contexto,

> puede decirse anticipadamente que metafísica es el conocimiento fundamental del ente como tal y en su totalidad. Pero esta «definición» solo tiene valor al señalar el problema, es decir, al señalar las preguntas: ¿en qué consiste la esencia del conocimiento del ser del ente? ¿Hasta qué grado se ha de desenvolver necesariamente hasta un conocimiento del ente en total? ¿Y por qué este se convierte a su vez en un conocimiento del conocimiento del ser? Es por esto por lo que la palabra «*metaphysica*» manifiesta la perplejidad fundamental de la filosofía.[3]

La teoría tradicional del ser como teoría de las mayores y más generales determinaciones de los seres preparó el camino para la objetivación típicamente moderna de todo objeto de control científico. La tendencia inexaminada de nuestro pensamiento hacia el objetivismo tiene por tanto un pasado histórico, a la vez que encuentra su forma, jerarquía y resolución en las inquietudes modernas de la filosofía de la reflexión, para la cual el sujeto como conciencia nunca ha podido enunciarse de otro modo que como *presencia* para sí misma. En «El concepto hegeliano de la experiencia» dice Heidegger:

> la conciencia es el aparecerse a sí misma en el aparecer. Está presente a sí misma. Es. La conciencia es en cuanto llega a ser en su verdad. Ahora, experiencia ya no es el nombre de una clase de conocer. Ahora experiencia es la palabra del ser, ya que este se percibe como tal desde lo existente. La conciencia es lo existente que es, el saber que aparece. La experiencia menciona la subjetividad del sujeto. La experiencia dice lo que significa el «ser» en la palabra ser-sabido de suerte, empero, que solo a base de ese «ser» resulta claro y obligatorio lo que queda por pensar en la palabra «sabido».[4]

Sin embargo, el lenguaje conduce el pensamiento a un espacio que lo supera. En el *entre* las posibilidades del pensamiento y la coherencia racional del pensar se juega el *decir* de lo que es. Es más, se trata de *decir* esa encrucijada en la que el orden de la palabra está dictado por las posibilidades que la coherencia racional delimita para el pensamiento según las reglas del discurso. Si la comprensión de la conciencia aislada de sus actos y sus ideas representaba una peculiar abstracción respecto a los «análisis» lingüísticamente considerados por los planteos contemporáneos, ciertas categorías conservan un peso propio al punto de constituirse en

objeto de controversia insoslayable a la hora de discutir el sentido y alcance del lenguaje en el momento de excederlo. Entre estas categorías, la de «otredad» se convierte, para Emmanuel Lévinas, en central a la hora de interrogar y desafiar toda la historia de la metafísica, pero, en particular, la filosofía de Hegel. Si bien su lectura de la historia de la filosofía occidental se ve configurada por el juego de lo que denomina «lo Mismo y lo Otro», es el pensamiento de Hegel en el cual, en definitiva, se resuelve «lo Otro» *en* «lo Mismo». Así, dice: «La fenomenología hegeliana —en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto— expresa la universalidad del Mismo que se identifica en la alteridad de los objetos pensados y a pesar de la oposición de sí consigo».[5]

Para Lévinas, la «alteridad» que supuestamente dirige la dialéctica hegeliana carece de un estatus *metafísico* singular fuera de lo idéntico *ontológicamente* considerado —siendo, más bien, un «momento» dentro de «lo Mismo»—, a tal punto que toda negatividad interna no es más que una apariencia: una *ilusión*, un horizonte en que se amortigua al enunciarse. Frente a esto, cabe recordar que Hegel defendió con razón el derecho a la racionalidad general de lo real frente al reproche de desconocer el peso de la alteridad, lo particular, la finitud en sus formas más diversas. Esto implica instaurar como condición de inteligibilidad la diferencia absoluta en lo inteligible mismo: ya no es lo universal que niega llevando hacia una quietud infinita y abstracta, sino hacia una plenitud de mediación de lo infinito y lo finito. Desde esta perspectiva es posible ver algo más que la ocurrencia astuta de una metafísica híbrida, así como el fracaso del idealismo especulativo en la experiencia de la contingencia. En este contexto, la interpretación de la futilidad de una vida siempre idéntica como propia de «lo Mismo» está tan lejos de la filosofía de Hegel como aquella comprensión que ve en la conclusión de la «lógica» el cierre y agotamiento de un periplo que ha alcanzado su ocaso.

Por su parte, Jacques Derrida encuentra en el posicionamiento de Lévinas sobre Hegel el punto de inflexión que necesita para sostener su pensamiento en el suelo oscilante de una autoridad indefinida: escritura exiliante, errante, extrañada de su propio sentido. Dice en «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas»:

> Que lo otro no aparezca como tal más que en su relación con lo mismo, esta evidencia los griegos no tuvieron necesidad de reconocerla en la egología trascendental, que la confirmará más tarde, y es la violencia como origen del sentido y del discurso en el reino de la finitud. La diferencia entre lo mismo y lo otro que no es una diferencia o una relación entre otras, no tiene ningún sentido en el infinito, salvo si se habla como Hegel y frente a Lévinas, de la inquietud del infinito que se determina y se niega él mismo […] como movimiento de su propia historia y *a la vista* de un apaciguamiento final en el que la alteridad estaría absolutamente *resumida* si no elevada en la parousía.[6]

Flaubert escribe en 1852 a Louise Colet: «Lo que me parece hermoso, y quisiera escribir, es un libro sobre nada; un libro sin pretextos exteriores, que se mantuviese por sí solo gracias a la fuerza intrínseca del estilo».[7] Esta concepción flaubertiana reaparece puntualmente en la memoria literaria de Mallarmé, constituyéndose en los antepasados de la noción de *grammé* como diferencia, como huella de una ausencia, como dimensión expresiva, evocativa, alusiva La *écriture* vale en este sentido como grafema o ideograma. La crítica de Derrida acerca de la jerarquía platónica de un significante sensible que remite a un significado ideal encuentra aquí sus propias raíces. En una conferencia pronunciada en la Societé Francaise de Philosophie, en 1968, sobre «La Differance», Derrida considera necesario dejarse llevar a un orden «que no pertenece más a la inteligibilidad, a una idealidad no afiliada a la objetividad del *theorein* o del entendimiento. Es preciso dejarse llevar aquí a un orden, pues, que resista la oposición, fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible».[8]

Mirar al interior es cosa del entendimiento y no ya de la percepción sensible. Es convincente, en este sentido, que Hegel hable en la *Fenomenología del espíritu*, al referirse al «mundo invertido», de lo «verdadero interior» como lo «absolutamente universal, y, por tanto, diferente de lo que se ha obtenido de manera sensible para el entendimiento». En él «se revela ahora por vez primera, más allá del mundo *sensible*, como el mundo que *se* manifiesta, un mundo *suprasensible* como el mundo *verdadero*».[9] Pero los problemas que esto plantea exigen un tratamiento riguroso. La continuación de la exposición de Hegel adquiere ahora un tono digno de ser notado: este mundo verdadero es lo que permanece en lo que desaparece, lo que es real allí donde todas las cosas están continuamente dejando de ser. El mundo real consiste precisamente en

subsistir siendo constantemente otro. No se trata aquí de la oposición de dos mundos. Es más bien el mundo «verdadero» el que contiene en sí ambos aspectos y se divide a sí mismo en esta oposición, poniéndose de este modo en relación consigo mismo, de modo tal que el mundo invertido es más que el mero opuesto a la apariencia. Dice Hegel:

> En efecto, en la diferencia que es una diferencia interna lo opuesto no es solamente *uno de dos* —pues, de otro modo, sería un algo *que es,* y no un opuesto—, sino que es lo opuesto de algo opuesto; lo otro es dado inmediatamente en el mismo. […] Y así, el mundo suprasensible, que es el mundo invertido, ha sobrepasado al mismo tiempo al otro y lo ha incluido en sí mismo; es para sí el mundo invertido, es decir, la inversión de sí mismo; es él mismo y su *contraposición* en una unidad. Solamente así es la diferencia como diferencia *interna* o diferencia en sí misma, o como *infinitud.*[10]

Ahora bien, es precisamente en la nulidad e indiferencia de toda diferencia en el seno de «lo Mismo» donde Derrida ve el «límite» gestado primero por el platonismo y luego sostenido y consumado por la «reflexión» de la relación consigo mismo de lo absoluto en la inversión propia de la autoconciencia moderna. «Sí mismo» significa autoidentidad en la indiferenciación de la diferenciación:

> este discurso siempre se ha limitado a asegurar el dominio del límite *(peras, limes, Grenze)*. Lo ha reconocido, concebido, planteado, declinado según todos los modos posibles; y desde este momento al mismo tiempo, para disponer de él, lo ha transgredido. Era preciso que *su propio límite* no le fuera extraño. Se ha apropiado, pues, del concepto, ha creído dominar el margen de su volumen y pensar su otro.[11]

Según Derrida, para la metafísica «pensar su otro» ha sido no entender la exterioridad, la alteridad, la otredad, el límite, más que como conceptos que, ellos solos, nunca han sorprendido al pensamiento de la *verdad* entendida como *presencia*. Conocer ha sido, para el discurso filosófico, ocuparse de sí mismo, dominar su margen, definir la línea que encuadra la página y la envuelve en su volumen. «Envoltura» y «jerarquía» frente a lo cual se impone *deconstruir:*

> enturbiar la línea que separa un texto de su margen controlado, encerrado en la representación de

> su propio margen […] dislocar el cuerpo mismo de los enunciados de su pretensión a la rigidez unívoca o a la polisemia regular. […] Y si la herida hegeliana *(Beleidigung, Verletzung) parece* todavía recosida, hacer nacer de la lesión sin sutura una partitura no escuchada.[12]

El subvertido y rebelde trabajo de la deconstrucción tiene por meta la destrucción de las jerarquías categoriales que subrepticiamente lograron implantarse, el derrocamiento de plexos de fundamentación y de relaciones conceptuales entronizadas en torno a la «presencia *[Anwesen]*» o determinación del sentido del ser como *ousía* o *parousía*, desmontar las estructuras ontológicas que la filosofía ha levantado en el curso de la razón centrada en el sujeto, la cual, para Derrida, encuentra en Hegel su máxima expresión: el pensamiento ligado a la filosofía del sujeto oscila entre el extrañamiento de la separación de espíritu y naturaleza, y el esfuerzo heroico por transformar reflexivamente lo que es en-sí en un ser-para-sí, arrogándose la capacidad de abarcar el todo. Así, dice Derrida:

> La transformación de la *parousía* en presencia para sí y del ser supremo en sujeto que se piensa y se concentra cabe si en el saber no interrumpe la tradición fundamental del aristotelismo. El concepto como subjetividad absoluta se piensa a sí mismo, es para sí y cerca de sí, no hay afuera y recoge, borrándolos, su tiempo y su diferencia en la presencia para sí. Podemos calificarlo en el lenguaje de Aristóteles: *noesis noeseôs,* pensamiento del pensamiento, acto puro, primer motor, señor que, pensándose a sí mismo, no es sometido a ninguna objetividad, a ninguna exterioridad, se mantiene inmóvil en el movimiento infinito del círculo y del retorno a sí.[13]

Frente a lo cual podría objetarse que todo aquello a lo que Derrida se refiere está en efecto en el comienzo, pero solo *an sich* («en sí»), no *für sich* («para sí»). En realidad, según Hegel, la plenitud que puede entenderse como «vaciedad» es solo la propia del comienzo, aquella a partir de la cual todo el trabajo del concepto se convierte en la exégesis infinita de la presencia. No es «apariencia» sino «esencia», fluir dialéctico de un proceso que atraviesa y define la estructura y dinámica total del sistema provocando el cumplimiento de una eclosión ontológica: la exposición de lo absoluto mismo. En otros términos, es a partir de la totalidad que se inicia el proceso del pensamiento: el λόγος se expone, *Logik*, *speculative Logik.* De tal modo que, al dar a la *Lógica* el contenido del λόγος divino, esta no solo encierra la plenitud del todo superando el formalismo, sino que hace infinitamente

accesible la realidad entera, porque deja aparecer precisamente lo que en su mismo aparecer resulta negado.

Este movimiento es la confirmación de la verdad de la conciencia y esta confirmación es la presentación del espíritu, para la cual «lo especulativo» no se entiende ya como un «estado de conciencia», sino como Idea. «Momento» que ya no es tal pues no hay contenido alguno, porque el *methodos* mismo ha pasado a ser el único «contenido», porque hay una diferencia entre los conceptos operativos del pensar y la tematización de ellos, porque, en definitiva, es preciso que el progreso resulte de acuerdo con una necesidad inmanente que impulsa a la superación y ulterior determinación de «lo lógico» como vida del concepto. De este modo, nos vemos con Hegel trasladados a otro «elemento», a saber, aquel según el cual sencillamente no hay inmediatez (positiva «presencia» de lo Mismo), ni, por tanto, la necesidad de recuperar-la-inmediatez («transgresión como repetición»), sino que la ruptura o la distancia generada por la mediación es lo que constituye la universalidad y la singularidad de la razón en tanto libre de toda condición subjetiva.

II. La cuestión de la *razón*

El concepto de «razón» es, si tenemos en cuenta la palabra, un concepto moderno. Refiere tanto a una facultad del hombre como a una disposición de las cosas. Pero precisamente esta correspondencia interna de la conciencia pensante con el orden racional del ente es la que había sido pensada en la idea originaria del λόγος que está en la base del conjunto de la filosofía occidental. Para Hegel, si la «metafísica dogmática» no puede apartarse del convencimiento acerca del carácter no verdadero de la «apariencia» al punto de pensarla como lo no verdadero frente a un sustrato entendido de manera sustancial, la «filosofía de la subjetividad», por su parte, yerra el sentido de las premisas correctas al concebir la compleja representación del mundo sobre la base de la conciencia reflexiva como el modelo de procedencia del ser como tal.[14] Antes bien, el sujeto no puede ser construido como un origen absoluto, como una unidad que se contiene a sí misma fuera y por encima del movimiento de la historia: la conciencia

crítica es ella misma resultado de procesos de autoformación del que resultan el pensamiento y la acción. En este sentido, la filosofía puramente racional solo reconquista su carácter absoluto cuando la reflexión se arriesga históricamente al precio idealista de la identidad de ser y pensar. Esto explica que la «reflexión fenomenológica» deba reconstruir su propia génesis, empezando por la certeza sensible, pasando por las sucesivas etapas de la experiencia de la conciencia, hasta llegar al estadio de la crítica; se trata de la razón misma reflexionando sobre las diferentes formas que ha ido asumiendo en el transcurso de su propia historia. Si la filosofía no puede instruir al mundo sobre aquello que debe ser, puede, sin embargo, hacer visible cómo en la causalidad del destino actúa la fuerza de una vida insuficiente que se mueve hacia su plenitud al reconocer el fundamento de su existencia: el perfeccionamiento de la razón «en» la historia y el cumplimiento de la exigencia de lo racional como real, y de lo real como racional.

En este contexto, Hegel anticipó algo que sería profundamente inquietante para muchos filósofos del último siglo. En la sección titulada «La libertad absoluta y el terror», de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel bosqueja la dialéctica de lo que ocurre cuando un universalismo abstracto, una abstracta «voluntad universal», asciende al «trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia».[15] Resulta doblemente irónico que, aunque Hegel oponga el terror universal abstracto a la lucha en favor de la libertad concreta y de su realización como τέλος de la historia, los filósofos poshegelianos no solo son escépticos respecto a la inexorable marcha hacia la *Aufhebung*, sino que lo han acusado de promover una nueva forma de terror más sutil en su demanda de *totalidad*.

Allí donde las pretensiones de la razón en su concepción de la filosofía de la historia han quedado más enfáticamente elevadas, el pensamiento de algunos autores del último siglo no solo desconoce todo tipo de teleología, sino que, más bien se inclina por sostener fines tan heterónomos como contradictorios. En este contexto, la historia no es el lugar del progreso ilimitado hacia la libertad, sino un tiempo de desdramatización que en la sucesión de sus momentos genera instancias que no conducen a ninguna parte. Dice Lyotard:

> La decadencia de la épica, suponiendo que fuera este el caso, implica el final del ritmo período como tal. El tiempo cesa entonces de estar organizado como la respiración conforme a un proceso de aspiración y expiración que inserta un momento de vida entre dos silencios o puntos cero.[16]

Sumándose al giro contemporáneo hacia el lenguaje y optando por el «pensamiento paralógico» de la constante reinvención de los discursos, Lyotard propone redefinir «lo político» abandonando el «plano teórico-doctrinario de las metanarrativas», especialmente la del «discurso especulativo» de la razón hegeliana: «Si el júbilo del pensamiento culmina con el *aufheben*, ello significa que este término de la lengua ordinaria es también el nombre de la operación especulativa por excelencia. […] Nervio secreto de lo que Hegel llama determinación».[17] Precisamente, lo que aquí se cuestiona es el modelo que «lleva la dialéctica a lo real». Frente a ello, Lyotard propone confundir y resolver las figuras del concepto que proceden de las reglas del *Resultat*, liberando los nombres que supuestamente deben ilustrar las etapas del concepto en su movimiento. Se trata de modificar «el destino de la dialéctica». Así, dice:

> El modelo es ahora el nombre de una especie de paraexperiencia en la que la dialéctica encontraría un negativo no negable —sin *Aufheben*— y se encontraría en la imposibilidad de resolverlo en un «*Resultat*»; en la que la herida del espíritu no se cicatrizaría; en la que, como dice Derrida, «la catexia en la muerte no se amortizaría íntegramente». Este hiato hace añicos la lógica especulativa misma y no ya solo sus efectos, frena el funcionamiento de algunos de sus operadores, la condena al desarreglo y a la alteración de un infinito que no es ni bueno ni malo, o que quizás sería ambas cosas.[18]

El intento de conjurar un concepto comprensivo de razón se ubica así en un extraño estado entre resistencia y denuncia, en el que el propio marco teórico de Hegel resulta revisado, cuando no invertido. Horkheimer y Adorno comparten la negativa a justificar la crítica, así como el ascetismo en lo que se refiere al pensamiento sistemático: toda proposición teórica de universalidad neutral que trasciende el nivel de la experiencia individual amenaza hacerse desde el principio ideológica. Esto significa que no tendría la capacidad de manifestar lo que debe manifestarse: la falsedad del todo. En este sentido, la autorreflexión fenomenológica tiene que reconstruir la historia de la especie como una «dialéctica de la vida ética» bajo

condiciones materiales. Si la categoría de totalidad, omniabarcadora y completa, se descubre como producto de la ilusión propia de la lógica del sistema, la dialéctica del Iluminismo consuma su destrucción en el abandono de la idea de la emancipación racional que la sostiene al descubrirse dirigido al exterminio de las posibilidades de libertad y acción racional. Así, dicen: «el Iluminismo es más totalitario que cualquier otro sistema».[19] Con ello, los autores adoptan un tema del joven Hegel, quien en su temprana fase teológica y política reconocía ya la desnuda «ilustración» del entendimiento como un elemento de fijación y división que iba a superarse y abolirse con el procedimiento dialéctico de la razón.

Sin embargo, allí donde el «sistema» ha perdido su fuerza de convicción, los intentos que se han hecho de asumir productivamente las teorías hegelianas con contenido objetivo se han propuesto, ya sea utilizar su método independientemente del sistema; ya sea, por el contrario, abrir al análisis los mismos hechos mediante procedimientos totalmente distintos. Si se desliga al método del sistema, aquel se reduce muy pronto a ciertas indicaciones para la construcción de conceptos y teorías. Si, por el contrario, se toman los contenidos objetivos de la doctrina hegeliana purificados, por así decirlo, del método, entonces se producen, en el mejor de los casos, proposiciones y argumentaciones que pueden servir de correlatos a los contenidos teóricos hegelianos, pero que no pueden ser relacionados simplemente desde sí mismos con el pensamiento de Hegel. Experiencias de esta índole han sido hechas durante casi dos siglos en relación con Kierkegaard y con todos aquellos que reaccionaron contra Hegel. Según Michael Theunissen, «si miramos las cosas desde una perspectiva histórica, todos los representantes de la teoría crítica reiteran, una vez más, la repetición poshegeliana de Kant, que —sobre la base de la historia preparada por Hegel— intentaron sobre todo los hegelianos de izquierda».[20]

Adorno, por ejemplo, evitó consistentemente la «metamorfosis de la crítica en afirmación» limitándose a sí mismo a una «dialéctica negativa» que no solo evita cuidadosamente la construcción de todo sistema positivo, sino que renuncia a la «negación concreta *[bestimmte Negation]*» de la dialéctica hegeliana. Aquello que como motivo materialista cruza su obra —el desenmascaramiento de tesis y suposiciones idealistas, la inversión de supuestas operaciones trascendentales, así como la tesis de la supremacía

del objeto— convierte en un punto de partida la capacidad identificante de un pensamiento que reflexivamente se declara culpable a sí mismo: gesto a través del cual se pone de manifiesto la voluntad adorniana de demarcación respecto de Hegel. Según Adorno: «se debe perseguir el sistema mismo en su propia dialéctica, para hacer saltar dicha dialéctica en la conciencia teorética y descubrir su carácter propio de apariencia».[21]

Al igual que Derrida, Adorno ve en la necesidad de seguridad implícita en la exigencia de sistema «algo violento y opresor».[22] Ambos están sensibilizados por igual contra los modelos supuestamente «totalizantes», ambos descubren la verdad en la periferia y lo inauténtico, lo esencial en lo marginal, en lo accesorio, en el derecho que asiste a lo subversivo y expulsado, ambos coinciden en cierta obsesión por mostrar el todo como meramente «producido», pues, en Hegel, «la negatividad es siempre el reverso cómplice de la positividad».[23] Frente a esto, se trata de llegar «“hasta el fondo” del “desgarramiento absoluto” y de lo negativo, sin “medida” (…) Precisamente porque no tiene reverso reservado, porque no puede ya dejarse convertir en positividad […]».[24] De tal modo que, si la filosofía puede ser sistemática sin ser metafísica y sus soluciones más procesuales que sustantivas, una razón que históricamente se ha convertido en su contrario —sinrazón o dominio de lo-otro-de-sí-misma— encuentra en ambos la necesidad de una tarea: dotar de voz a lo que la *ratio* supuestamente ha silenciado. La pregunta es: ¿cómo escapar a las paradojas que genera la confianza en la razón, sin contar con ella? Dice Adorno:

> Hegel había devuelto a la filosofía el derecho y la capacidad de pensar contenidos en lugar de contentarse con el análisis de formas de conocimiento vacías. […] Su filosofar tuvo como fundamento y resultado la primacía del sujeto o, según la famosa formulación de la consideración inicial de la *Lógica*, la identidad de identidad y no-identidad. Lo singular determinado era para él determinable por el espíritu. […] Sin esta suposición la filosofía no sería capaz de conocer nada ni de contenido ni esencial. Según la situación histórica, la filosofía tiene su verdadero interés en aquello sobre lo que Hegel proclamó su desinterés: en lo carente de concepto, singular y particular.[25]

La crítica adorniana de la razón subjetiva no hipostasió lo diferente, transfigurándolo en *algo [Was]* indeterminable-indeterminado, sino que pensó la diferencia como el *medium* de una autocrítica de la razón subjetiva.

Sin embargo, el otro —lo singular y particular, sistemáticamente devaluado según Adorno desde Platón hasta Hegel— en cuya autonomía supuestamente original se encalla el trayecto del sujeto para poder dominar teóricamente no está presente en su limitada realidad de ninguna otra forma que no sea en el modo de negar el pensamiento cuya función identifica. En otras palabras, es precisamente el reconocimiento del problema del límite, en vez de su negación, lo que constituye la fuerza de la dialéctica.

III. Conclusión

El legado de un filósofo debe estar en su forma de pensar; su actualidad, en la capacidad de resistir el paso del tiempo sin perder la fuerza de su valor.

Se podría decir —de hecho, así se ha hecho— que la corriente dominante en la filosofía y en la metafísica occidental ha privilegiado y valorado la unidad, la armonía y la totalidad, y por tanto ha devaluado, suprimido o marginado la multiplicidad, la contingencia y la singularidad. El problema de lo uno y lo múltiple y/o de la identidad y la diferencia puede tomar muchas formas ónticas —aparece no solo en la metafísica, sino también en la epistemología, la ética, la política y la religión—. Ahora bien, si entendemos la historia de la filosofía como un intento de reconciliar los opuestos, podremos comprender por qué Hegel puede considerarse como una culminación de esta tradición: precisamente, por intentar encontrar, de manera más sistemática que cualquier filósofo anterior, una «solución definitiva» para este problema.

Históricamente considerado, el platonismo llegó a cristalizar en un espacio de necesidad, de presupuestos inevitables. Su pretensión de inapelabilidad se convirtió en un factor tan recurrente como ineliminable para los grandes sistemas filosóficos a la hora de articular las exigencias de universalidad del concepto con el carácter contingente de lo diverso. En este contexto, la funcionalidad racional del método genera la posibilidad —y la necesidad— de un apriorismo absoluto capaz de garantizar tanto la legitimidad de un conocimiento objetivo como de convertirse en un espacio positivo a salvo de toda crítica. Para Hegel, el movimiento especulativo que se configura a sí mismo a base de sí mismo en la positividad de sus

contradicciones excede la inquietud «platonizante» por un fundamento firme frente a los efectos de la contingencia. En todo caso, esta encuentra su lugar en el movimiento del pensar, en el salto hacia adelante en el que queda comprendido el sentido de la recíproca correspondencia de los opuestos. Visto desde Hegel, esto supone un punto de partida que ratifica un propósito a la vez que genera una condición: hacer filosofía y no solo mostrar la incoherencia de las tesis erróneas que imposibilitan el pensamiento.

En la filosofía del último siglo estas exigencias no parecen ser ya defendibles. Con lo cual, lejos de salir indemne de la crítica a sus propias pretensiones de universalidad y objetividad, deja en pie la necesidad de una respuesta al interrogante acerca de la legitimidad de un cuestionamiento cuyo único blanco parecen ser los supuestos excesos de su propia tradición.

---

1 G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p. 23.

2 *Id.*, *Relación del escepticismo con la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 79.

3 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1986, p. 17.

4 *Id.*, «El concepto hegeliano de la experiencia», en *Sendas perdidas* (*Holzwege*), Buenos Aires, Losada, 1979, pp. 150-151.

5 E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 60.

6 J. Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas», en *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210, aquí pp. 173-174.

7 Citado en H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 304.

8 J. Derrida, «La Differance», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 41.

9 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1973, p. 89.

10 *Ibid*., p. 100.

11 J. Derrida, «Tímpano», en *Márgenes de la filosofía, op. cit.*, p. 17.

12 *Ibid*., pp. 31-32.

13 J. Derrida, «Ousía y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*», en *Márgenes de la filosofía, op. cit.*, pp. 86-87.

14 G.W.F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 17-31.

15 *Id.*, *Fenomenología del espíritu, op. cit.*, p. 344.

16 J.-F. Lyotard, *Peregrinaciones*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 14-15.

17 *Id.*, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 112-13.

18 *Ibid.*, p. 110.

19 M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 39.

20 M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlín, De Gruyter, 1969, p. 14.

21 T.W. Adorno, *Terminología filosófica* II, Madrid, Taurus, 1977, p. 198.
22 *Ibid*.
23 J. Derrida, «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reservas», en *La escritura y la diferencia, op. cit.*, p. 355.
24 *Ibid*., p. 356. Sin embargo, al final de la confrontación teórica con Hegel, tras más de ciento cincuenta años de pensamiento contemporáneo desplegado como demarcación plural respecto del idealismo, la crítica de Bataille a Hegel, que Derrida teoriza y de la que no duda en apropiarse, no puede sino parecerse en demasía a la primera aproximación histórica a Hegel, la que desde el existencialismo llevase a cabo Kierkegaard, por más reticencias que se empeñen a la hora de reconocer una filiación filosófica con él. En su estudio sobre Lévinas, Derrida se esfuerza por mantener alejado a Kierkegaard como virtual vínculo de unión entre las críticas del hegelianismo y las críticas radicales de la racionalidad de raíz existencialista: «Si bien la proximidad con Kierkegaard se nos ha impuesto con frecuencia, a pesar de las advertencias del autor, lo cierto es que sentimos que, en lo esencial, y según su inspiración primera, la protesta de Lévinas contra el hegelianismo es extraña a la de Kierkegaard» (J. Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas», *op. cit.*, p. 150).
25 T.W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2008, p. 19.

Actualidad de la concepción hegeliana de la verdad[1]

Hardy Neumann

I. Introducción

A la par de su conocimiento de la tradición filosófica va en Hegel la peculiar asimilación que de ella realiza. Esa asimilación acontece al menos en dos direcciones: por una parte, su «propia posición sistemática […] ofrece en gran medida la posibilidad de comprender y de reconocer lo ajeno *como* ajeno».[2] Por otra parte, y más profundamente, la peculiaridad de su lectura radica en el esfuerzo por integrar sistemáticamente todo el acervo filosófico, ya no solo como ajeno y externo, sino como propio. Por eso puede hablarse de positiva apropiación y no de usurpación. Esta actitud de fondo respecto del pasado encuentra reflejo en la totalidad de la obra. Lo muestra una idea de la *Enciclopedia*, que sirve de portal para acceder a la verdad como núcleo de los demás temas a tratar.

De la mano de las diversas filosofías, la historia de la filosofía revela dos asuntos fundamentales: que en ella se trata siempre de «una sola filosofía con diversos peldaños de formación»[3] y que hace presente que «los principios particulares […] son solamente ramas de uno y el mismo todo».[4] Así, la deuda de toda filosofía respecto de las precedentes radica en que la última filosofía de la *aetas* del caso es resultado de todas las anteriores. En su virtud, «ha de contener los principios de todas».[5] Ello le otorga a esa última filosofía su distinción no ya por sucederlas, sino ante todo por devenir «la más desarrollada, la más rica y la más concreta».[6] En una consideración más distanciada habría que advertir que eso no siempre ocurre, pero la eliminación de la filosofía anterior en una superación que enriquece su contenido y lo conserva sí tiene lugar cuando irrumpe la filosofía de Hegel. Lo relevante en estas conexiones no es solo lo que *de facto* ocurre en la historia de la filosofía, sino la presencia de un núcleo

dinámico que posibilita que la misma historia de la filosofía sea, en definitiva, «la historia del descubrimiento de los *pensamientos* sobre lo absoluto».[7] Este descubrimiento «es el objeto de la filosofía».[8] De acuerdo con Hegel, y no como paralelismo reductor,[9] es tarea de la filosofía exponer la manifestación de las diversas fases del transcurso progresivo del pensamiento, en atención a la derivación y sucesión necesaria de las mismas. Una exposición de ese tipo atañe en propiedad a la lógica.[10] Es ahí donde puede afirmarse «que la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea».[11] Si se quisiera obtener «las diferentes fases de determinación de la idea misma, en su concepto lógico»,[12] habría que arrebatarles a los conceptos fundamentales de los sistemas aquello que los externaliza y particulariza.[13] Esas ideas ponen la base para afirmar entonces que «el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma».[14]

Este complejo de determinaciones es importante para el abordaje de la *verdad* en Hegel, pues siguiendo el (im)pulso de su pensamiento, es preciso observar que, si bien el absoluto es en último término el objeto de la historia de la filosofía, eso no significa que se deje aprehender objetualmente. En efecto, la historia de la filosofía lo *pone ante* ella en la medida en que sigue la suerte del decurso lógico, que es el contexto decisivo de fondo. La mera aprehensión objetual y, así, presuntamente objetiva, implicaría hacer del absoluto una entidad dada de antemano a su conceptualización y ya a disposición de quien buscase captarla.[15] Se le cercenaría también la posibilidad de convertirse él mismo en el sujeto de su autoconcebirse, que es lo pretendido por Hegel en su lógica. Por eso, en línea con su pensamiento, Hegel añade que la historia de la filosofía se hace cargo más bien de los *pensamientos* acerca de él,[16] pues es en estos donde el mismo es captado. Tal idea va de la mano con que la historia no es ni historiografía ni mero relato, sino el acontecimiento mismo del absoluto en el pensar (absoluto) acerca de él. Por eso, la filosofía despliega su tarea de conocer las fases de desarrollo del sistema orgánico (la idea) en el modo de un pensar conceptualizante, puesto que ella misma es «este desarrollo pensante».[17] Así, la filosofía no narra lo que acontece, sino que su actitud y ejecución captadora han de ser las de «un conocimiento de lo que allí haya de verdadero; y partiendo de lo verdadero, debe concebir ulteriormente

aquello que en la narración aparece como mero acontecer».[18]

En consecuencia, el real artífice de ese trabajo milenario es el espíritu viviente, que lleva a conciencia como expresión de su naturaleza pensante «lo que él es», en la medida en que *deviniendo*, y así *convirtiéndose* en objeto, se impulsa cada vez hacia «un peldaño más alto» que es siempre y solo un escalón más «de sí mismo».[19] No hay allí un solipsismo del absoluto, pues incluye la máxima integración posible, y así hace que la última filosofía que lo expresa sea «el resultado de todas las filosofías anteriores»,[20] como se dijo. En ese respecto esa última filosofía es «la más desarrollada, la más rica y la más concreta».[21]

Ahora bien, cuando se trata de la *verdad* acontece algo semejante: así como el absoluto no se deja asir como un objeto ya dado, tampoco aquella. Y aunque la verdad no es propiedad de juicios ni de conocimientos, el lugar de su tratamiento sigue siendo el λόγος en la modalidad discursivo-ejecutiva de una ciencia lógica, porque la verdad tiene su verdadera figura en el protagonista de ese decurso: el concepto.[22] Más aún —y lejos de todo subjetivismo—, la verdad es subjetiva en cuanto su lugar de presentación es justo la doctrina de la lógica subjetiva y, en mayor acercamiento, la idea como estadio final y consumado del absoluto. El vínculo entre concepto y verdad se destaca cuando se indica que «lo verdadero, que es, además, verdadera concepción en cuanto estar-en-obra de sí mismo, se denomina “idea” en el lenguaje conceptual de Hegel»,[23] lo que a su vez evoca la afirmación de que «la idea es el concepto adecuado, lo objetivo verdadero, o lo verdadero en cuanto tal».[24] La idea completa al concepto cuando lo eleva a ella, pues solo allí se da «la unidad del concepto y la idea».[25] En ese sentido, Hegel acepta la insuficiencia del concepto, no por prescindencia de la realidad ofrecida por el sentimiento y la intuición; o sea, no por su dependencia de la «realidad en y para sí» sostenida por la psicología y la filosofía de Kant.[26] El concepto es aún insuficiente porque le falta sumirse en la realidad que fecunda. La idea es el destino único y adecuado en el que ha de resultar la satisfacción del concepto.

II. Modo de abordar la verdad

La verdad es también objeto de la filosofía, pero hay que determinar en qué sentido lo es. Hegel declara que aquello sobre lo que se ocupa y se ha ocupado siempre es «el conocimiento científico de la verdad».[27] Esta fórmula expresa que el modo de embargarse en esa ocupación ha de ser objetivo, pero en un sentido peculiar del término. El perfilamiento científico es la única modalidad pertinente que enmarca y posibilita la genuina determinación de aquella. La cientificidad de todo el cometido alcanza un sentido técnico específico, en cuanto la verdad es tal solo en dependencia y en el contexto de la ciencia.

La modalidad de ejecución del conocimiento auténtico de la verdad[28] tiene lugar en forma distinta a su acogimiento en la religión. Es cierto que en uno y otro caso se trata siempre del mismo «haber sustancial *[Gehalt]*», pero hay que distinguir el trato que la religión y la filosofía hacen de ese caudal originario. Para mostrarlo más claramente, Hegel acude a la distinción homérica entre lenguaje humano y divino. Así como muchas cosas «tienen dos nombres, uno en la lengua de los dioses y otro en la de los hombres cargados de días», «igualmente, para aquel haber sustancial, hay dos lenguajes; uno el del sentimiento, de la representación y del entendimiento, [o sea, el] del pensamiento que anida en categorías finitas y en abstracciones, y otro, el del concepto concreto».[29]

Más allá de esta diferencia, importa subrayar que el tratamiento científico de la verdad va a parejas con la manera en que la filosofía se ocupa del absoluto. He ahí el acervo de fondo: «El único objeto y contenido de la filosofía» es, en proyección perfectiva del concepto, «la idea absoluta».[30] El objeto de ocupación filosófica originaria es la verdad o lo verdadero; no las verdades o cosas verdaderas, sino aquello desde lo cual se constituye toda verdad y la verdad de las cosas, vale decir, el absoluto. La verdad es objeto de la filosofía, como se dice en el § 471 de la edición de 1817, en la medida en que

> la revelación [o patentización] del absoluto, que expone su vida en un curso circular de figuras concretas de la representación, las reúne, a partir de su desarticulada autonomía y de su secuencia temporal y exterior en este su último resultado como lo verdadero y como lo real efectivo, en el espíritu universal, simple y eterno.[31]

Se agrega que «en esta forma de la verdad, la verdad es el objeto de la

filosofía».[32] Se insiste, pues, no tanto en la determinación del objeto de la filosofía, más bien se verifica *en qué condición* la verdad deviene genuino objeto filosófico, a saber, como presentación o despliegue del absoluto. La filosofía será tal si patentiza al absoluto en forma de abierta ex-posición, como se dirá en la *Ciencia de la lógica*, porque esta constituye el despliegue absoluto del λόγος del absoluto, en la figura de la idea captada en su verdad, que es «la verdad simple».[33] La relación entre verdad, idea y absoluto es, pues, interrelación e intrarrelación inclaudicable, pero la modalidad de esa exposición se conecta con la forma, entendida también como el lugar de configuración sistemática de la verdad.

III. La forma como forma de la verdad

También para el tratamiento ejecutivo de la verdad es preciso tener en cuenta una conexión que en la introducción a la *Ciencia de la lógica* se busca desarrollar.[34] Se trata de una idea que se distancia de la convicción usual de oposición entre forma y materia. En el caso de la ciencia lógica la materia está derechamente dada por la forma. En efecto, en la lógica especulativa, a diferencia de la lógica formal y trascendental (Kant), no se prescinde ni puede prescindirse de la materia. La materia coincide allí con la forma porque el contenido es la forma constituida por el *pensamiento puro*. Pero el pensamiento puro no es una forma más, sino «forma absoluta misma»,[35] pues desde la perspectiva de su materia o contenido formal, la lógica es «el reino del pensamiento puro», que equivale al «sistema de la razón pura».[36] Esto recuerda a la elevación kantiana de la razón a condición sistematizante última de los conocimientos por las ideas.[37] Kant adelantaba con ello la concepción de la razón como superadora de la operación a intervalos y en parcelas del entendimiento, ya que, aunque este es unidad de los conocimientos de la experiencia, no unifica esos conocimientos en una totalidad completa. Pero aunque «*la totalidad absoluta de toda la experiencia posible* no es, ella misma, una experiencia»,[38] se concede que esa totalidad absoluta siga siendo «un problema necesario para la razón».[39] Para Hegel, es justo la razón la llamada a hacerse cargo de esa totalidad absoluta y busca realizarla en su lógica. Por ello, en su despliegue, es la

razón quien constituye al mismo tiempo el reino de la *verdad misma*.[40]

En este contexto se ubica precisamente el famoso pasaje que ejecuta la identificación entre verdad y reino del pensar. Sin ambages, Hegel señala que el reino del pensamiento puro es «la *verdad misma*, tal como es sin velos en y para sí misma».[41] La «verdad misma» genuina y originariamente alude a la *apertura* total con que se caracteriza a la verdad. Con ello se connota y recupera de paso su significado como ἀλήθεια, lo que no significa que Hegel conciba así la verdad, sino que su concepción es solidaria con la idea de develamiento en vínculo con el absoluto. La completa patentización de la verdad queda mentada por las fórmulas utilizadas para expresarla; es lo que Hegel llama el ser «tal como es» de la verdad, pero no como propiedad a constatar, sino como condición por ganar. A la originariedad de la verdad y al esfuerzo que supone alcanzarla aluden los términos «en y por (o para) sí misma» como indicadores formales de ese cumplimiento.[42] Se sabe que a ello se añade la identificación del contenido de la ciencia pura con «la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito».[43] Esta exposición no es una presentación que nosotros pudiésemos hacer, ni siquiera al modo del libro lambda de la *Metafísica*, sino que el contenido expositivo es la forma misma. En otras palabras: su materia propia (según ha quedado fijado) es la forma, la forma absoluta en que Dios se expone, «antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito».[44] En efecto, la lógica es ontológicamente primera respecto de las filosofías reales, que se hacen cargo de la naturaleza (filosofía real de la naturaleza) y del espíritu (filosofía real del espíritu), pues ella es a través del concepto la figura de esas filosofías impuras.[45]

En la medida en que el concepto mismo se produce a partir del ser (lo inmediato) y la esencia (reflexión), la lógica objetiva conforma en su integridad la exposición del concepto.[46] Pero esto no basta. Como una exposición de este tipo no es ni un espectáculo del transcurso inconexo de los cambios[47] ni un sistema pendular[48] bipolar, la exposición debe tomar una modalidad *genética*.[49] Por eso, en retrospección desde la lógica del concepto a la del ser y la esencia, la deducción del concepto se realiza por la génesis que exhibe.[50] El concepto se ha convertido en la base del ser y la esencia; a la vez es la verdad de ellos por ser la *identidad* «en la que han caído».[51] En el concepto se contienen el ser y la esencia, pero ya no en la inmediatez y

en la reflexión que en sí mismos les corresponde.[52] Hegel usa en estos pasajes el término «deducción» en el sentido de Kant. Así como la deducción trascendental es la justificación del uso de las categorías respecto de los objetos,[53] así también el enraizamiento genético del concepto en el ser y la esencia es la «deducción inmanente»[54] del concepto. Para Hegel, el contenido de lo lógico no viene desde fuera, sino que se gana por génesis deductiva inmanente. Grávidas del concepto las dos primeras partes de lo lógico y producido el concepto por los momentos objetivos del ser y la esencia, la lógica subjetiva o doctrina del concepto se convierte en exposición ejecutivo-pensante de la verdad, entendida esta como objeto y sujeto de esa exposición, pues al exponerse el concepto (la razón) se expone la verdad misma. Así se cumple también la deducción del concepto. La verdad misma es, pues, «deductiva» o, mejor, deducida.

Ahora bien, como se ha dicho, que sea propio en la lógica especulativa que la materia sea intrínseca a la forma es una posición que Hegel confirma en la lógica subjetiva. En verdad, debería decirse que las consideraciones de la introducción general a la lógica, es decir, que la comprenden a toda ella, solo anticipan lo que ahora propiamente acontece. Dos razones hay, al menos, para esa confirmación: por una parte, la «forma absoluta tiene en ella misma su contenido o realidad»[55] y, por otra, es allí, en sentido estricto, donde esta relación unificadora de ambos momentos toma «vía libre».

Es importante destacar que las precisiones de Hegel se conectan justamente con la verdad. Así, en advertencia primero correctiva, se indica que, en general, incluyendo a Kant, «el concepto y lo Lógico vienen explicados como algo solamente *formal*».[56] Vale decir, eso es lo que suele entenderse sobre esas cuestiones. Tal formalidad implicaría no solo una prescindencia *de facto* del contenido, sino la necesidad de su exclusión, pues supondría, en apreciación ajena a lo especulativo, que no se contendría allí tampoco la verdad.[57] Es la forma absoluta la que «tiene en ella misma su contenido o realidad».[58] En ese respecto, las determinaciones de la forma absoluta constituyen ese contenido; no advienen externamente, sino que son puestas por esa forma y este es, «por consiguiente, también a ella adecuado».[59] Esa forma es distinta a la habitual en la forma lógica. Aquí se unen la aparición sistemática de la verdad y el camino concreto que adopta y en que ha de ser captada, dado que la forma absoluta es «ya la *verdad*».[60] Pero según el modo en que Hegel la entiende, ella es verdad «*para sí*

misma»,[61] y lo es precisamente por la adecuación entre el contenido y su forma o una adecuación de la realidad al concepto de ella.[62]

IV. La verdad en el seno de la formalidad

Las reflexiones hechas permiten ver que Hegel admite, al menos de base y como punto de arranque, que se siga hablando de la verdad no solo como ἀλήθεια, sino como adecuación, pero con una fuerte transformación en sus *supuestos*. El cambio fuerza a comprenderla de una manera distinta a las posiciones canónicas. En las consideraciones «sobre el concepto en general», Hegel retoma la idea según la cual la forma absoluta es la «verdad pura»[63] y así la pura verdad, ya que en su autoposesión interna no hay «un absoluto ser otro» o «inmediatez absoluta».[64] En esa misma línea, se especifica que el ámbito de despliegue y el lugar propio de la verdad, que a la vez constituye el *lugar sistemático* para su tratamiento científico, es la lógica. Más adelante se ve que ese lugar es el estadio más avanzado de la lógica subjetiva: la idea. Por ahora se insiste en que la lógica, en cuanto ciencia de la forma absoluta, es *eo ipso* ciencia formal.[65]

La fórmula «ciencia formal» recuerda esa calificación que diera Kant a la *Crítica* en carta a Garve. Esta se eleva sobre cualquier metafísica y deviene «metafísica de la metafísica».[66] Es «una nueva ciencia hasta ahora no ensayada, a saber, la crítica de una razón que juzga *a priori*».[67] Nadie, según Kant, ha tratado a la razón precisamente como objeto de esta «ciencia formal y necesaria, incluso muy amplia, que exige múltiples divisiones».[68] Las ideas de la carta son el anticipo de las convicciones más fuertes de Hegel en cuanto al alcance de lo que se ocupa la lógica, cuando se la considera como una disciplina en que la forma se da su propio contenido. Kant explica que esa *ciencia formal* deduce de su propia naturaleza todos los objetos a los que se extiende en su ámbito, los enumera e incluso «demuestra la completud de estos mediante su conexión con una capacidad completa de conocimiento».[69] Ninguna otra ciencia está en condiciones de dar tales frutos, vale decir, «a partir del mero concepto de una capacidad de conocer […] poder también desplegar *a priori* todos los objetos, todo lo que se puede saber de ellos».[70] Kant descarta que la lógica pueda hacer eso, y

aunque concede que esta es la disciplina más parecida a esa ciencia formal, es, en definitiva, «infinitamente» inferior. La lógica se refiere a todo uso del entendimiento, pero no puede «ni indicar a qué objetos se aplica ni determinar el rango de alcance de nuestro conocimiento del entendimiento, sino que tiene que esperar lo que le será proporcionado en los objetos de su uso por la experiencia o por otro medio (por ejemplo, las matemáticas)».[71]

Mientras que Kant da, pues, a la *Crítica* el estatuto de ciencia formal, es la lógica la que pasa en Hegel a ser calificada de tal, pero esta vez como ciencia formal de la forma absoluta.[72] En los pasajes en torno al concepto en general, Hegel piensa esto especialmente frente a las «ciencias concretas»[73] de la naturaleza y el espíritu. En su condición de ciencia formal, ella «ni puede ni debe contener tampoco esa realidad que es el contenido de partes ulteriores de la filosofía».[74] Como ciencia de la forma absoluta, la lógica «contiene la *idea pura de la verdad misma*».[75] Se trata de la verdad como idea pura; vale decir, «idea pura de la verdad» significa la idea pura que es la verdad y precisamente en tanto que pura. En esa misma línea, se agrega que «al ser la lógica ciencia de la forma absoluta es necesario que, para que esto formal *sea algo verdadero*, tenga en él mismo un *contenido* adecuado a su forma; y ello, tanto más cuanto que lo formal lógico tiene que ser la forma pura, y por tanto lo verdadero lógico, la *verdad pura* misma».[76]

En las consideraciones del *Vorbericht* de la lógica subjetiva, que «contiene la *Doctrina del concepto* y constituye la tercera parte del todo»,[77] Hegel destaca que la verdad es justo el objeto «más sublime para el conocimiento».[78] Esto abona la tesis de que lo tratado en último término en la doctrina del concepto es la verdad misma, y que, por la conexión con el concepto y, más de cerca, con la idea, su concepción y desarrollo deben acontecer en conexión especulativa con esos dos momentos lógicos.

V. Consideraciones conclusivas: la verdad en el seno de la autoposesión sistemática

Las reflexiones efectuadas se complementan con la *sistematicidad* como condición formal de la verdad. Si unimos este rasgo a la cientificidad referida al inicio del trabajo, podrá decirse que *sistematicidad* y

cientificidad codeterminan la verdad. En la *Fenomenología* se ofrecía una orientación en torno a la *sistematicidad* para una genuina captación de la verdad. «La verdadera figura en la que existe la verdad solo puede ser el sistema científico de la misma».[79] El pasaje vincula en fórmula unitaria sistema y ciencia. Hegel añade, insistiendo en el punto, que

> contribuir a que la filosofía se aproxime a la *forma de la ciencia* —a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor* al *saber* y sea *saber efectivamente real*—: eso es lo que yo me he propuesto. La necesidad interna de que el saber sea ciencia reside en la naturaleza de este, y la única explicación satisfactoria a este respecto es la exposición de la filosofía misma.[80]

Como es fácil observar, esta idea es afín al texto posterior de la *Enciclopedia*.[81] Importa ver que aunque aquí estamos ante otra transformación novedosa, Hegel retoma una idea de larga data: el objeto de la filosofía no está puesto desde siempre y sin cuestión, como en las ciencias particulares.[82] La condición de saber primario de la filosofía la intima a que interrogue necesariamente por su propio estatuto.[83] Mientras que las ciencias positivas se hunden en su objeto, es imposible que la filosofía sea indiferente a sí misma porque su objeto revierte sobre el saber que de él se ocupa. La condición de ciencia buscada[84] se reformula en la modernidad como pregunta por la verdad, y, con ella, por el sujeto que lleva a cabo la pregunta y su efectiva averiguación. Hegel apuesta por la compenetración orgánica de objeto y sujeto, ser y verdad, como lo prueba el tema aquí planteado. Es el conocer mismo el que queda coimplicado en ese acto de averiguación, sin poder ahora desentenderse de sí mismo. A poco andar del capítulo sobre la idea absoluta se lee que solo ella «es ser, vida imperecedera, verdad que se sabe a sí misma, y es toda verdad»[85] y, como remate, que la idea absoluta, que es la verdad, «es el único objeto y contenido de la filosofía».[86] Pese a las divergencias entre filosofías, el tipo de interrogante que plantean incluye explícita o tácitamente la pregunta por la totalidad y a esta no puede escapar quien la formula. Pero el conocer mismo se objetiva, o sea, se vuelve también objeto y sujeto para sí. La idea, en su sentido propiamente filosófico, es razón, pero en calidad de «*objeto-sujeto*»[87] la idea es «la *unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y del cuerpo*, como la *posibilidad que tiene en sí misma su realidad efectiva*, como aquello cuya *naturaleza solo puede ser concebida*

como existente, etc.».[88] Esto último en clara alusión a la definición spinoziana de *causa sui*[89] y la aseidad.

La genuina figura de la ciencia en que la verdad existe exige a la filosofía no permanecer como mero amor a la sabiduría; tiene que convertirse en *saber*, a secas. En el paso que va del amor al saber hasta el saber, experimenta su constitución en la forma de saber absoluto, pues, por una entrada en sí mismo, este tiene que volverse sujeto de sí. A fuerza de transformación autogenerativa, el εἶδέναι debe, en definitiva, apoderarse de sí. En la idea, que etimológicamente quiere decir no solo «lo ya sabido», sino «lo ya poseído»,[90] el absoluto se halla a sí y en sí mismo por reencuentro originario y original con la verdad que él es. Es así, a una, por ser «ideal», por haber llegado a verse y saberse a sí mismo, (auto)posesión sapiente y cognoscente de sí.[91]

Es preciso rescatar también este sentido originario del saber en Hegel, pues está en el «ánimo» de la ex-posición del absoluto. La verdad queda, también así, expuesta, en el sentido de puesta ahí por su proceso genético poiético[92] y en el sentido de culminación de una contemplación filosófica en el saber concipiente. Esa consideración se convierte asimismo en una *Selbstauslegung*, en una exposición autointerpretativa por parte del absoluto. En esta dirección, la verdad es objeto propio de la lógica subjetiva y, a la vez, fin u objetivo inmanente del pensar conceptualizante.[93] Se trata de dos cosas en una: como objeto, la verdad es aquello que se hace temático. Complementariamente, la verdad es aquello a lo que en definitiva apunta la lógica subjetiva del concepto, porque en ella esa lógica se cumple «verdaderamente».

Hegel ve en esto una pulsión aristotélica originaria en su propia filosofía, que promoverá y transformará en el objeto final de la *Lógica*, en la idea. Es el εἶδος que contiene lo visto, lo sabido y lo ya poseído. Todo está explicado por extensión de los pliegues. No por nada se trata de la verdad «en y para sí misma». Desde este punto de vista, la concepción hegeliana está más del lado de una comprensión *alethiológica* de la verdad (en el sentido y límites señalados), aunque se sabe que Hegel no desprecia la idea de concordancia. Al contrario, frente a Kant, que la rebajaba al tildarla de nominal,[94] Hegel la considera de «gran valor, incluso de valor supremo».[95]

Para alcanzar el estadio de patentización absoluta del absoluto en que la verdad consiste, se requiere, como se ha dicho, de la *sistematicidad* como

condición objetiva. Por tanto, la verdad tendrá que existir en la figura del sistema científico. La verdad no es solo «la palabra ante la que vuelven la cabeza aquellos que únicamente buscan opiniones en la historia de la filosofía o piensan que esto es lo único que en ella se puede hallar».[96] La verdad es el objeto sublime e insigne de la filosofía y su captación se realiza en un concepto. El término «concepto» ha de entenderse aquí en un sentido dinámico vital como captación *conceptual demostrativa sistemática* de la verdad.

El rasgo esencial de lo científico en conexión con la sistematicidad ya aparecía en Kant como elemento esencial de la razón. Que Kant lo aborde en el marco de la denuncia del procedimiento acrítico de la razón no invalida el descubrimiento de su dinamismo, reflejado en las ideas. Pese a las propias cortapisas de Kant, Hegel valora muy positivamente las reflexiones en torno a las ideas, pues el descubrimiento del funcionamiento de la razón deja traslucir su naturaleza y el enorme rendimiento de las ideas.

Teniendo en cuenta el interés de Hegel, puede sostenerse que la afirmación nuclear de Kant, que dice que «las condiciones *a priori* de una experiencia posible en general son a la vez condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia»,[97] debe ser ampliada, o sea, no debe constreñirse solo a las formas puras de la intuición y las categorías. Es clave que se incluya bajo ese precepto no solo a los principios del entendimiento, sino, en particular, a las ideas. Con su *deducción inmanente*, Hegel ejecuta y extiende esa afirmación metarreflexiva. En todo caso, según Kant, la razón busca dar coherencia y unidad plena a la multiplicidad de conocimientos del entendimiento. Esa unidad es rendida sistemáticamente por las ideas. Lo ideal es justo aquello que dota de sistematicidad a los conocimientos. La unidad de la razón supone siempre la idea «de la forma de un todo del conocimiento».[98] Ese todo «ideal» antecede al conocimiento determinado de las partes y es un principio organizador que otorgando unidad contiene las condiciones que especifican «*a priori* a cada parte su lugar y su relación con las restantes».[99] Estas observaciones de Kant bien pueden ponerse en relación con la citada carta a Garve: la idea de una ciencia formal anticipa la idea hegeliana, guardando las distancias, del rol (absoluto) que cumple la forma en la *Ciencia de la lógica*. En Kant, la idea «postula una unidad completa del conocimiento que es propio del entendimiento, en virtud de la cual ese [conocimiento] no deviene un mero

agregado contingente, sino que llega a ser un sistema interconectado según leyes necesarias».[100] Lo único que convierte en ciencia al conocimiento común es aquella unidad que «hace de un mero agregado del mismo un sistema»,[101] pues bajo el gobierno de la razón los conocimientos no pueden ser rapsódicos.[102] El sistema debe así surgir como «la unidad de múltiples conocimientos bajo una idea».[103] Lo que en Kant es postulación, en Hegel es realización. Kant usa, además, una expresión cara a Hegel: *forma*. La idea, en sentido kantiano, es «el concepto racional de la forma de un todo en cuanto mediante el mismo se determina *a priori* la extensión de lo múltiple como el lugar de las partes entre sí».[104] La idea es en Kant una forma del *todo* del conocimiento mismo. En otras palabras, la forma misma del conocimiento radica en ese rasgo holístico omnicomprensivo que rinden las ideas.[105] Para Hegel, por su parte, conocimiento solo lo hay en la forma de completud unitaria, pues «un filosofar *sin sistema* no puede ser nada científico».[106] Los contenidos hallan su cohesión en el todo como momentos de este y en esa medida quedan justificados (deducidos) en su verdad, devienen verdad y son la verdad.

---

1 El tema se aborda aquí en relación con otros conceptos específicos, en especial los de forma, sistema y ciencia. En un sentido distinto, pero no incompatible, cf. L. de Vos, «Die Wahrheit der Idee», en A. Koch, A. Oberauer y K. Utz (eds.), *Der Begriff als die Wahrheit zum Anspruch der Hegelschen «subjektiven Logik»*, Paderborn-Múnich, Schöningh, 2003, pp. 153-169.

2 W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 34.

3 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830*), Madrid, Abada, 2017, p. 143 [w 8, p. 58]. La sigla w, seguida del número de volumen, corresponde a *Werke in zwanzig Bänden. Gesamte Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986.

4 Cf., en la misma línea, el § 86 de la *Enciclopedia*, agr. 2 [w 8, p. 184].

5 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830*), *op. cit.*, p. 143 [w 8, p. 58].

6 *Ibid*.

7 *Ibid.*, p. 71 [w 8, p. 22].

8 *Ibid*. Sobre la recepción de la identidad entre sistema e historia de la filosofía, cf. H. Schneider, «System und Geschichte der Philosophie bei Hegel», en D.H. Heidemann y C. Krijnen (eds.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, pp. 15-31.

9 Cf. también H.F. Fulda, «Hegels These, dass die Aufeinanderfolge von philosophischen Systemen dieselbe sei wie die von Stufen logischer Gedankenentwicklung», en D.H. Heidemann y C. Krijnen (eds.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,

2007, pp. 4-14.

10 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1985, pp. 33-34 [W 18, p. 48].

11 *Ibid.*, pp. 33-34 [W 18, p. 49].

12 *Ibid.*, p. 34 [W 18, p. 49].

13 *Ibid*.

14 *Ibid*.

15 En el § 2 de la primera edición de la *Enciclopedia* (1817, ya no en 1827 y 1830), se lee: «el inicio de la filosofía tiene de incómodo que ya su objeto, tan pronto queda necesariamente sometido a duda y discusión […], como objeto de la filosofía […], no es hallado en la representación *[Vorstellung]*» (GW 13). La sigla GW corresponde, seguida del número de volumen, a G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke,* edición de la Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburgo, Meiner, 1968ss.

16 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830), op. cit.*, p. 71 [W 8, p. 22].

17 W 20, p. 476.

18 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica.* II*: la lógica subjetiva o la doctrina del concepto (1816)*, Madrid, Abada, 2015, p. 137 [GW 12, p. 22].

19 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830), op. cit.*, p. 143 [W 8, p. 58].

20 *Ibid*.

21 *Ibid*.

22 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2018, p. 61 [W 3, p. 15].

23 H.F. Fulda, «Hegels These, dass die Aufeinanderfolge von philosophischen Systemen dieselbe sei wie die von Stufen logischer Gedankenentwicklung», *op. cit.*, p. 4.

24 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica.* II*, op. cit.*, p. 311 [GW 12, p. 173].

25 *Ibid.*, p. 135 [GW 12, p. 20].

26 *Ibid*.

27 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830), op. cit.*, p. 59 [W 8, p. 14].

28 *Ibid.*, p. 73 [W 8, p. 23].

29 *Ibid.* [W 8, p. 24].

30 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica.* II*, op. cit.*, p. 384 [GW 12, p. 236].

31 *Id.*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830), op. cit.*, p. 941 [W 10, p. 377].

32 *Ibid*.

33 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica.* II*, op. cit.*, p. 315 [GW 12, p. 177].

34 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica.* I*: La lógica objetiva (1812/1813)*, Madrid, Abada, 2011, p. 199 [GW 21, p. 34].

35 *Ibid*.

36 *Ibid*.

37 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, México, FCE, 2011, B 596, B 692, B 698; en especial, B 708-B 710, B 765.

38 I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, *Kants Gesammelte Werke*, edición de la Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902ss. [en adelante, citada como AA seguida de indicación de volumen y página]; en este caso AA IV, 328.

39 *Ibid*.

40 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. I, *op. cit.*, p. 199 [GW 21, p. 34].

41 *Ibid*.
42 Sobre el sentido explicativo de estos términos cf. L. De Vos *et*. *al*. (eds.), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 97.
43 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. I, *op. cit.*, p. 199 [GW 21, p. 34].
44 *Ibid*.
45 L. De Vos *et*. *al*. (eds.), *Hegel-Lexikon*, *op. cit.*, p. 46.
46 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica.* II, *op. cit.*, p. 125 [GW 12, p. 11].
47 *Id.*, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1985, p. 16 [W 18, p. 28].
48 *Id.*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830)*, *op. cit.*, p. 250 [W 8, p. 172].
49 *Id.*, *Ciencia de la lógica.* II, *op. cit.*, p. 125 [GW 12, p. 11].
50 *Ibid.*, p. 131 [GW 12, p. 16].
51 *Ibid.*, p. 125 [GW 12, p. 11].
52 *Ibid*.
53 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, A96-97.
54 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica.* II, *op. cit.*, p. 131 [GW 12, p. 16].
55 *Ibid.*, p. 141 [GW 12, p. 25].
56 *Ibid.*, p. 134 [GW 12, p. 19].
57 *Ibid*.
58 *Ibid.*, p. 141 [GW 12, p. 25].
59 *Ibid*.
60 *Ibid*.
61 *Ibid*.
62 *Ibid.*, p. 141 [GW 12, p. 26]. Cf. también H. Schnädelbach, «Textegestalt, Titel und Enstehung der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften (EPW)» y «I. Philosophie als Spekulative Wissenschaft (§§ 1-83)», en H. Drüe *et al*., *Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, pp. 16-86.
63 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica.* II, *op. cit.*, p. 142 [GW 12, p. 25].
64 *Ibid.*, p. 141 [GW 12, p. 25].
65 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica.* II, *op. cit.*, pp. 140 y 141 [GW 12, pp. 25 y 26].
66 AA X, 269.
67 AA X, 340.
68 *Ibid*.
69 AA X, 340.
70 *Ibid*.
71 *Ibid*.
72 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica.* II, *op. cit.*, p. 142 [GW 12, p. 27]. Cf. también *Ciencia de la lógica*. I, *op. cit.*, p. 197 [GW 21, p. 32].
73 *Id.*, *Ciencia de la lógica.* II, *op. cit.*, p. 141 [GW 12, p. 25].
74 *Ibid.*, p. 140 [GW 12, p. 25].
75 *Ibid.*, p. 141 [GW 12, p. 25].
76 *Ibid.*, p. 142 [GW 12, p. 27].
77 *Ibid.*, p. 119 [GW 12, p. 5].
78 *Ibid*.
79 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 59 [GW 9, p. 11].

80 *Ibid*.
81 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830*), *op. cit.*, p. 59 [W 8, p. 14].
82 *Ibid.*, p. 117 [W 8, p. 41].
83 Aristóteles, *Metafísica*, Barcelona, Gredos, 2018, E, 1, 1026a 23-32.
84 *Ibid.*, K, 1, 1059b; B, 1, 995a 24.
85 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica.* II, *op. cit.*, p. 384 [GW 12, p. 236].
86 *Ibid*.
87 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830*), *op. cit.*, p. 413 [W 8, p. 370].
88 *Ibid.*, pp. 413-414 [W 8, p. 370].
89 B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 1987, p. 43.
90 Cf. P. Chantrain, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Les Éditions Klincksieck, 1968, p. 317.
91 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830*), *op. cit.*, p. 191 [W 8, p. 42].
92 Sobre esta expresión, cf. T.S. Hoffmann, *The absolute Form. Modality, Individuality and the Principle of Philosophy in Kant and Hegel*, Leiden-Boston, Brill, 2021, especialmente pp. 46 y 230.
93 C. Iber, «Hegels Konzeption des Begriffs», en A.F. Koch y F. Schick (eds.), *Wissenschaft der Logik*, Berlín, Akademie, 2002, pp. 181-202, p. 181.
94 I. Kant, *Crítica de la razón pura, op. cit.*, B 82.
95 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica.* II, *op. cit.*, p. 141 [GW 12, p. 26].
96 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía, op. cit.*, p. 19 [W 18, pp. 30-31].
97 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, , *op. cit.*, A 111.
98 *Ibid*., A 645/B 673.
99 *Ibid*.
100 *Ibid*.
101 *Ibid*., A 832/B 860.
102 *Ibid*.
103 *Ibid*.
104 *Ibid*., A 833/B 860.
105 *Ibid*., A 568/B 596.
106 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830*), *op. cit.*, p. 145 [GW 20, p. 56].

Actualidad de la *Filosofía del derecho*

María del Carmen Paredes

I. El derecho como filosofía

Hegel es un clásico de actualidad y creo que su *Filosofía del derecho (*FD*)*[1] tiene mucho que decirnos todavía. Un tema distinto es si una obra clásica de una cultura tan específica como la alemana puede ser comprendida de manera inmediata en todos los tiempos y lugares. Como todo gran filósofo, Hegel tiene su dificultad y el lector se siente interpelado por su lectura, pero es precisamente eso lo que añade un mayor interés a su acercamiento. Cualquier posición fundada acerca de Hegel, sea de aceptación o de rechazo, pasa por la lectura de sus escritos y esta es la invitación que quiere transmitir este trabajo.

Por otra parte, cualquier investigación que se haga sobre Hegel tiene que plantearse desde el horizonte de los intereses actuales, teniendo en cuenta los límites que el texto y nuestro horizonte se imponen mutuamente. Habrá discrepancias acerca de dónde está la actualidad de la FD o hasta dónde se puede establecer una convergencia entre el pasado y el presente, pero es nuestra convicción que la filosofía se nutre del pasado y a partir de él puede desarrollarse y crecer en el presente.

Como se sabe, la FD es un desarrollo de una parte de la *Enciclopedia* de 1817, dentro de la sección dedicada al espíritu objetivo («El derecho», §§ 402ss.) y está relacionada también con conceptos de la *Lógica*, la *Fenomenología* y la *Filosofía de la historia*. Por ejemplo, los conceptos de universalidad, particularidad y singularidad e individualidad no son de la FD, sino de la *Ciencia de la lógica*.[2] Entre los conceptos hegelianos que son decisivos en esta obra, está el concepto de Idea, el cual no se puede asimilar a ninguna de las acepciones filosóficas conocidas de antes, ni a la kantiana ni a la empirista ni tampoco a la platónica. La Idea no es un principio

regulador, sino el resultado de la conjunción entre concepto y realidad, lo que implica su proyección en el ámbito de lo que Hegel llama «realidad efectiva» *[Wirklichkeit]* o «lo efectivamente real» *[Wirkliches]* —ámbito que está regido por el espíritu, tiene en sí la Idea y la expresa, y no es en modo alguno equiparable a lo existente o a lo que hay—. Aquí vamos a considerar solamente su relación con el derecho. Como Hegel afirma en el § 1 de la FD, «la *ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto la *Idea del derecho*, es decir, el concepto del derecho y de su realización efectiva». Por consiguiente, esta ciencia no trata del derecho en su devenir concreto, sino del derecho en cuanto contenido objetivo de pensamiento. Hegel se sitúa en este plano y considera que es absolutamente necesario distinguirlo de la dimensión de los hechos para «sacar a la filosofía de la vergonzosa decadencia en que se ha hundido en nuestra época».[3]

Juntamente con lo anterior, hemos de tener en cuenta la tensión que recorre toda la FD en torno a la relación entre lo racional y lo que es efectivamente real, según una de las tesis de Hegel más discutidas, que introduce en el «Prólogo»: «Lo que es racional, eso es efectivamente real; lo que es efectivamente real, eso es racional».[4] La filosofía parte de esa convicción y quiere apoderarse de ella, renunciando al poder del sentimiento o de cualquier tipo de subjetivismo. Hegel aclara esto en el sentido de que lo racional entra en la existencia externa y se despliega en el aparecer de lo temporal y transitorio.[5] Pero ello no equivale a una identidad entre lo efectivamente real y lo racional, ya que ninguna realidad efectiva es plenamente racional,[6] sino que, al margen de la tensión entre lo uno y lo otro, no cabe una comprensión filosófica de lo real

Hegel presenta su concepción del derecho como el ámbito en el que se desarrolla la realización de la libertad (§ 4). Este es un tema ampliamente investigado, sobre el que solamente presentaremos algunas indicaciones. En primer lugar, la FD constituye una parte de la filosofía de Hegel, y de ahí que él distinga entre la ciencia filosófica del derecho y su tratamiento exclusivamente jurídico-positivo. En segundo lugar, para Hegel, la libertad no es algo dado. Por ello, tiene una dimensión muy importante de «liberación» que se presenta en contextos muy diferentes.[7] Hegel propone la realización de la libertad sobre un material preexistente a la libertad misma, constituido por las necesidades antropológicas, sobre el cual la filosofía del derecho establece el pensamiento y la comprensión de lo que hay y deja su

impronta en ello. En tercer lugar, la libertad necesita exponerse y manifestarse fuera de sí, mostrarse capaz de estar consigo misma cuando está fuera de sí —en este caso, en un contexto de racionalidad social y jurídica—.[8] Y, en último lugar, Hegel plantea, también al comienzo de la FD, la cuestión de la historicidad del derecho. La historia, el carácter de un pueblo, etcétera, determinan el derecho positivo, y Hegel reconoce el mérito de la perspectiva historicista, aunque la suya es diferente (§ 3).

Estas observaciones preliminares nos pueden servir como criterio para entender el ambicioso proyecto que encierra esta obra. Su estructura tripartita se corresponde con la complejidad del desarrollo de la Idea del derecho como realización de la libertad. El «Derecho abstracto» es la primera parte, donde la personalidad y la propiedad son la forma más elemental del devenir de la libertad y de la Idea del derecho. Allí se encuentra, asimismo, la concepción hegeliana del delito. En la «Moralidad» se abordan contenidos clásicos fundados en la libertad interior del sujeto, como la responsabilidad, el bienestar y el bien. El «Derecho abstracto» y la «Moralidad» exponen la doctrina de la existencia prepolítica del hombre.[9] Pero la «Moralidad» no termina en sí misma, sino que desde sí reclama el paso a la «Eticidad», donde aparece un enfoque nuevo a la luz de los cambios experimentados en la sociedad europea de finales del siglo XVIII, especialmente las revoluciones modernas.

Desde el punto de vista de la actualidad de la FD y dentro de los límites de esta aproximación, abordamos primero el concepto de persona, que está en el origen de todo el despliegue posterior, y seguidamente exponemos algunos rasgos de la «Eticidad», que es la gran aportación de la tercera parte de la obra.

II. La persona

Hegel comienza su «filosofía del derecho» con el concepto de persona. Subrayo aquí la importancia del «comienzo», que es bien conocida desde la *Ciencia de la lógica*, porque —estando la exposición del concepto de persona en los parágrafos introductorios de la FD (§§ 34-39)— no cabe esperar que sea algo desarrollado; sin embargo, en cuanto comienzo, este

concepto tiene el significado de ser, en cierto modo, piedra angular de todo el desarrollo posterior. Si el derecho tiene su justificación en la libertad como su tema nuclear —ya que el derecho no es una limitación de la libertad, como afirmaba Kant, sino la realización de la libertad—, lo que nos interesa acentuar ahora en torno al concepto de persona es la dimensión *humana* de la libertad.

Es de interés destacar que la concepción hegeliana de la persona no está separada de las determinaciones del ser humano, ya sean naturales y sociales, ya éticas y económico-políticas. Tampoco se reduce su tratamiento sistemático a los parágrafos indicados, pues existen conexiones con la persona e implicaciones con respecto a ella en diversos lugares de la FD. Desde el punto de vista jurídico, es el concepto más elemental, pero también es el punto de partida del desarrollo sistemático de la obra. Así, cuando Hegel hable de la moralidad y de la eticidad —es decir, cuando hable del hombre como sujeto moral y jurídico, y como miembro de la familia, de la sociedad civil y del Estado—, la persona será el punto de referencia último, o remoto, aunque en este primer momento del «Derecho abstracto» no hay ninguna mención de referencias ulteriores.

Hegel no descarta el contenido moral que Kant adscribió a la persona, sino que la considera bajo el aspecto de su carácter básico en el desarrollo de su Idea del derecho y, por consiguiente, para la realización de la libertad. Para Hegel, el valor universal de la libertad va unido al cristianismo, que reconoció a todos los seres humanos como libres. La libertad no puede ser limitada a un sector del mundo social, es patrimonio del ser humano. En este sentido, escribe Hegel que «para el derecho romano no sería posible ninguna definición de *ser humano*, ya que en ella no se puede subsumir al esclavo, antes bien, en la condición de esclavo se vulnera ese concepto».[10] Aquí acentúa Hegel la universalidad de la libertad para todos los seres humanos, como condición para poder definirlos como tales. Pero eso no significa que desconozca las condiciones en las que surgió el concepto de persona en el Imperio Romano, como un avance hacia el Estado jurídico en cuyo contexto adquiere significado propio.[11]

II.1. Individualidad y universalidad de la persona

La primera connotación del concepto de persona es su inmediatez (§ 34), lo que significa que no remite a un concepto anterior a ella misma, o, dicho más concretamente, que es de lo que hay que partir en el derecho. La persona no presupone el derecho, sino que, al contrario, el derecho parte de la persona y nace con ella, como ocurrió en Roma. Otra manera de expresar la inmediatez es decir que es el inicio de una serie de relaciones. En primer lugar, es una relación de la voluntad consigo misma, o una autoafirmación frente a toda la realidad distinta de ella y, en ese sentido, externa a ella. Y, a la vez, esta relación consigo misma hace posible que la persona tome distancia de las determinaciones dadas, sean internas o externas.[12] Por eso mismo, la persona es individual, pero no en cuanto mero individuo opaco e incomprensible. Aquí, persona es todo individuo que sabe que es libre, que es voluntad libre, aunque no sea completamente consciente de lo que esto significa. La voluntad libre está esencialmente unida a la persona, no como una propiedad entre otras, sino como la esfera más elemental de la libertad necesaria para que exista el derecho. Es una libertad inmediata, todavía no especificada ni desarrollada.

La persona es individual en cuanto que es ser humano, y por ello es el objeto primario del derecho (§ 190). Además de esto, la persona individual se caracteriza por su universalidad (§ 35), por ser sujeto de derechos y de deberes universales, y también de relaciones con los otros y con las instituciones. La universalidad interna que define a la persona no proviene de relaciones externas a ella, y esto la hace capaz de estar presente y de realizarse en todos los ámbitos del derecho (§ 153), ya que «persona» es todo individuo dotado de voluntad libre con carácter universal.

Otro rasgo importante de la persona es que su voluntad tiene un carácter subjetivo (§ 39), lo que implica que el ser persona es algo opuesto a la mera naturaleza del ser humano. Hegel introduce estos dos aspectos en el mismo nivel: el ser subjetivo de la persona y el oponerse a la naturaleza dada o «encontrada», con lo cual se da una limitación y una contradicción. La limitación consiste en que lo subjetivo se refiere solamente a la personalidad de la voluntad, y la contradicción se refiere a que la relación con la naturaleza dada consiste en oponerse a ella. La persona, por consiguiente, tiene dentro de sí la limitación y la contradicción, pero también tiene la actividad «para superar la limitación y darse realidad».[13]

Esta fundamentación del derecho en el individuo es decisiva porque, a

partir de aquí, «*el ser humano vale así porque es ser humano*, no porque es judío, católico, protestante, alemán, etc.».[14] Y es este otro sentido de la universalidad: cada uno es persona «porque *todos* son idénticos».[15] Esto no significa que la persona en cuanto individuo no se distinga de los demás, sino que todos valen lo mismo en cuanto hombres, aunque en cuanto persona cada uno se sepa distinto de los demás, pues de lo contrario no estaría dotado de voluntad libre. A esa condición determinada por el derecho abstracto de las personas se refirió Hegel en la *Fenomenología del espíritu* en los términos de la igualdad del derecho romano como «una *igualdad* […] en la que *todos* valen en cuanto *cada uno*, en cuanto *personas*».[16] Por eso escribe sobre la FD un autor tan clásico como Marcuse lo siguiente: «Toda la esfera del derecho, el derecho del individuo, el de la familia, el de la sociedad y el del Estado, deriva de la libre voluntad del individuo y tiene que conformarse a ella».[17]

II.2. La persona como objeto del derecho

Enlazando con la cita de Marcuse, observamos que en ella se condensa claramente, en su brevedad, la relación entre derecho y persona. Más concretamente, la fundamentación del derecho en la persona depende de su capacidad jurídica, y así lo indica Hegel en el § 36, cuando se ocupa de la personalidad. De esta capacidad se sigue la posibilidad real de que el derecho se articule en torno a un principio, que Hegel formula así: «sé una persona y respeta a los otros como personas».[18] A nuestro modo de ver, este principio es fundamental para que la actualidad de la FD pueda ser admitida hoy en un sentido muy positivo. Además, es este uno de los aspectos en los que Hegel se distancia de la filosofía práctica de su tiempo incluso en el «Derecho abstracto», en el que solo se contempla el nivel más elemental de la libertad. En este sentido, para una concepción del derecho del siglo XXI, es necesario tener en cuenta a la persona humana como sujeto digno de derechos particulares, y no solo de reglas jurídicas generales.

En cuanto al respeto, sin entrar aquí en sus connotaciones kantianas, pondríamos el acento en que este implica el reconocimiento del valor de la persona con carácter universal, tanto activa como pasivamente, destacando su modo de ser en primera persona —es decir, tanto como yo y también

como los otros—. Esta es la primera vez que aparece la referencia a los otros en el comienzo del «Derecho abstracto» y ello no es algo accidental: los otros también reúnen en sí lo universal y lo individual de ser personas, de ser sujetos de derecho. El respeto también se puede interpretar en el sentido de que para ser persona son necesarios los otros, en cuyo caso el precepto hegeliano tiene un significado de relación bastante explícito. No basta con ser persona cada uno para sí; en el terreno del derecho, hay que considerar a los otros como personas, para afirmar que efectivamente uno mismo lo es. Así lo expone Hegel en la *Enciclopedia* de 1817: «yo tengo mi realización solo en el *ser de otras personas*, y tan solo por ello soy una persona *real [wirkliche] para mí*».[19] Esto ya es ir un poco más allá de la voluntad libre como mera autonomía en el sentido kantiano y como concepto mínimo que en su significado elemental solo incluye la relación consigo mismo.[20]

También se puede plantear la cuestión de si con el respeto Hegel incluye algún tipo de reconocimiento, tema que no trata en la FD expresamente. Entendemos que la FD lo presupone, a tenor de las referencias de Hegel a la *Fenomenología* y a la *Enciclopedia* en las notas de los §§ 35 y 57, así como de acuerdo con el contenido del § 192. Desde luego, la FD no aborda el tema del reconocimiento explícitamente, pero sí cabe afirmar que el concepto de persona no lo excluye si se interpreta que en el respeto a los otros se encuentra la posibilidad de que la persona sea fuente de relaciones intersubjetivas, en este caso, de carácter jurídico.[21]

Personalidad, propiedad y libertad son la sustancia del «Derecho abstracto», donde todo gira en torno a la persona. Después de los parágrafos dedicados a este concepto —y antes de entrar en el tema de la propiedad—, Hegel hace pertinentes observaciones sobre los diversos modos de dividir el derecho y de considerar a la persona en ellos, puntualizando que «*toda* clase de derecho» (por consiguiente, tanto los derechos reales como los personales) corresponde a la persona.[22]

En relación con esto, y a la vez desde una perspectiva diferente, «cada estadio del desarrollo de la Idea de libertad tiene su propio derecho».[23] El derecho formal de la personalidad abstracta es el primero de esos estadios y una existencia concreta de la libertad. En ese devenir de la libertad, otros momentos son la moralidad y la eticidad, donde se conserva el concepto de persona dentro de su respectivo nivel. Una comprensión más completa y

elevada de esta temática se encuentra en la tercera parte de la FD.

III. La eticidad

La concepción hegeliana de la moralidad, que se conecta no solo con Kant y Fichte, sino también con algunos contenidos clásicos, no termina en ella misma, sino que se supera en la eticidad. En efecto, la moralidad es una condición necesaria para la realización de la libertad, pero no es una condición suficiente. En la diferenciación entre moralidad y eticidad se encuentra el problema de la relación entre subjetividad y objetividad, que no podemos tratar aquí, y que, en resumen, se refiere a si la moral tiene en la libertad interior del sujeto su único criterio de validación o si ha de tener además referentes que sobrepasan esa interioridad subjetiva. Para Hegel, la limitación de la moralidad consiste en que se centra en el aspecto subjetivo e individual de la acción; de ahí su crítica al formalismo del deber y a que la filosofía moral de Kant se quede fija en la perspectiva moral.

La construcción del concepto de eticidad es, en parte, una respuesta de Hegel a Kant, que se viene fraguando de lejos. Asimismo, es en parte una exigencia que proviene de la propia concepción de Hegel de la realización de la libertad, que, en tanto «realización», abarca la objetividad del mundo humano y de sus múltiples relaciones y se compromete con ella. No obstante, la eticidad no se opone a la moralidad, sino que la integra desde el momento en que los individuos asumen el aspecto objetivo de lo ético.

Afirma Hegel que «la eticidad es la *Idea de la libertad*, como el bien viviente»,[24] con lo que, por una parte, conecta la libertad con el bien, que está presente en la moralidad, pero subrayando, por otra parte, que se trata de un bien que está vivo y que no es simplemente un concepto genérico, sino algo que discurre en la vida de los hombres. No es por lo tanto la eticidad una fuerza impersonal, o un deber ser inalcanzable, sino un *telos* que incluye la voluntad.

Lo ético no solo sobrepasa las limitaciones de la moralidad y del derecho abstracto, sino que, en concreto, supera la abstracción del bien y se plasma en instituciones que tienen una consistencia y una estabilidad. A estas breves indicaciones hay que añadir que la eticidad no es un concepto difuso

que se refiere al «bien viviente» en general, sino que es un concepto diferenciado y diferenciador, que articula el contenido de la familia, de la sociedad civil y del Estado, como formas de una realidad vivida por los individuos, en cuanto personas que se respetan entre sí.

III.1. La familia

Como se sabe, la eticidad se hace presente de modo inmediato en la familia. Hegel reconoce ampliamente su dimensión humana y ética, y no solamente natural, aunque no olvidemos que lo natural no desaparece por completo del ámbito del espíritu.[25] En esa dimensión humana, el contenido de la familia se entreteje en el amor, la confianza y la vida en comunidad, que son su sustancia. En el derecho, la familia como institución conlleva una serie de reglas y de deberes. Sin embargo, Hegel hace notar que la forma del derecho aparece sobre todo en caso de disolución por la muerte o la separación de los cónyuges (§§ 176, 178). La vida de la familia, en cambio, está basada en el amor y la confianza, lo que está en la línea de la ética actual del cuidado. Además, es el lugar de formación de los hijos como «personalidades libres»[26] que, más adelante, formarán parte de otras instituciones éticas, lo que significará la disolución ética de la familia de origen.

Otro aspecto para destacar es que en este nivel la eticidad tiene una base natural de convivencia humana que se construye sobre el sentimiento y que constituye una unidad tal que la familia es también «persona». En ella, el sentimiento no es, por lo tanto, en su raíz, algo sobreañadido de una manera extrínseca. Y, siendo esto así, de algún modo el amor, en la forma de la solidaridad, está más o menos remotamente presente —o al menos latente— en la base de los distintos niveles de la eticidad; niveles que, en su desarrollo, se despegarán de él, aunque inicialmente sostiene esta eticidad inmediata. Por otra parte, la presencia de la voluntad libre y del «amor autoconsciente» en la familia es lo que decide, para Hegel, el paso de lo natural a lo ético.[27]

Como ocurre en el derecho abstracto de la persona, que necesita apropiarse de bienes externos para su libertad (§ 41), así también es necesario que la familia tenga un patrimonio común para poder subsistir y

para llevar a cabo sus fines educativos. Según Hegel, la familia, en cuanto persona, «tiene una existencia exterior en una propiedad»,[28] la cual no consiste en la propiedad particular de uno de sus miembros, sino en una propiedad común (§ 171). También en el tema del patrimonio familiar se pone de manifiesto el papel del cuidado, puesto que es precisamente «el cuidado y la adquisición para algo *común*» lo que transforma en algo ético a la mera propiedad.[29]

La evolución natural y ética de la familia amplía constitutivamente este estadio primario de la eticidad y es de nuevo el desarrollo de la libertad el principal motivo para que esto sea así. La libertad de los hijos para independizarse de la familia de origen da lugar a nuevas familias y esto supone un cambio de gran importancia, porque de una pluralidad de familias surgen los elementos diferenciadores de la particularidad de los fines de cada una y de la particularización de las propiedades. Consiguientemente, a partir de esa pluralidad se produce la quiebra de la cohesión interna anterior, que era propia de la familia considerada unitariamente, puesto que la pluralidad se afianza en el enfrentamiento entre las necesidades de unos y de otros. Es el punto de partida hacia la conjunción de un conglomerado de intereses diversos y de nuevos fines particulares.

III.2. La sociedad civil

El concepto hegeliano de sociedad civil se aparta de las construcciones sociales predominantes en la época y pone en primer plano su operatividad para atender a las necesidades particulares.[30] Es el surgimiento de un entorno social nuevo que proviene de la revolución industrial y de otras revoluciones sociales y culturales, las cuales se habían ido gestando silenciosamente desde finales del siglo XVIII. La sociedad civil representa para Hegel un progreso y una pérdida: un progreso del individuo, que pasa a ser ciudadano; y una pérdida de la eticidad inmediata de la familia, que se descompone en una pluralidad desarticulada. Por ello, el sistema de las necesidades, que caracteriza al inicio de la sociedad civil, refleja ese momento posrevolucionario de principios del XIX y el nacimiento de un nuevo medio social basado en las exigencias de la división del trabajo, en el

que todavía estamos actualmente, aunque de otra manera. La filosofía del derecho hegeliana quiere atender a todas esas facetas de la vida humana desde una multiplicidad de perspectivas, las cuales unas veces se superponen y otras se solapan entre sí en el desarrollo interno de la obra. Hegel lo resume sucintamente así: «En el derecho, el objeto es la *persona*; en la perspectiva moral es el *sujeto*; en la familia es el *miembro familiar*; en la sociedad civil en general es el *ciudadano*».[31]

Cabe decir que Hegel es el primero, o uno de los primeros, en pensar en el terreno de la filosofía la dependencia del mercado y la tensión que esa dependencia introduce en el logro de los fines particulares de los ciudadanos. El mercado y el deseo de bienestar están en el núcleo de la sociedad civil hegeliana y estos elementos no han desaparecido del mundo actual. Un asunto distinto es si lo que Hegel llama «sociedad civil» y lo que hoy se entiende por tal denotan lo mismo;[32] si la tensión entre los fines particulares y los intereses universales tiene el mismo contenido; y si la disposición de ánimo ética *[sittliche Gesinnung]* sigue siendo —si alguna vez efectivamente lo fue— significativa y determinante. Para Hegel, la sociedad civil constituye el ámbito de una comunidad políticamente organizada cuyos miembros son personas que establecen entre sí determinadas relaciones jurídicas, «una unión de miembros como *individuos independientes* en una *universalidad* por tanto *formal*, mediante sus *necesidades* y mediante la *constitución jurídica* como medio de la seguridad de las personas y de la propiedad»,[33] todo ello sustentado en última instancia en la constitución del Estado.[34] Pero no es una unión genérica cualquiera, sino integrada por personas particulares y concretas, como Hegel destaca: «La persona concreta […] es el *principio primero* de la sociedad civil».[35]

Sin embargo, la sociedad civil «es el sistema de la eticidad perdido en sus extremos» (§ 184), porque no hay una conjunción de lo particular y lo universal, sino, al contrario, el predominio de lo particular. No obstante, ese proceso de particularización se atenúa de diversas maneras. De algún modo, la universalidad se hace presente en la coordinación del trabajo. Asimismo, en la administración de justicia aparece, en un segundo momento, lo universal de la ley en su aplicación a lo concreto. Y, en un tercer momento, se da una mediación entre lo particular y lo universal,[36] especialmente en la corporación, aunque sea una mediación limitada al estamento

correspondiente. Una cierta solidaridad, por ejemplo, una cierta atención a la pobreza (§§ 243-245) ponen de manifiesto elementos éticos del sistema de dependencia multilateral que constituye la base de la sociedad civil.[37] Pero esta dialéctica de lo particular y lo universal no supone la destrucción o el fin de los intereses individuales, como después se deja ver en la teoría del Estado. A la vez, esa dialéctica reclama ser comprendida desde una instancia superior.

III.3. La eticidad en el Estado

Abordar la teoría del Estado dentro de una visión de conjunto de la FD tiene una gran complejidad, lo que obliga a limitar sustantivamente nuestro planteamiento. Este es un tema controvertido, que ha tenido detractores y críticos muy renombrados, pero que desde el punto de vista de la actualidad de la obra hegeliana tiene aspectos muy positivos. Para valorar esta concepción del Estado, hay que considerarla como una respuesta histórica a otras posiciones políticas. Hegel pretende superar las soluciones individualistas que abundaban entonces, y pretende también que se eviten los desafueros que trajo consigo la Revolución francesa, a la que siempre reconoció como un hito en el intento de constituir «un gran Estado real con la subversión de todo lo existente», pero que a la vez, sostiene, ha convertido «el intento en el acontecimiento más terrible y cruel».[38] Con este ejemplo, tan cercano por lo demás a su formación intelectual y personal, Hegel advierte de la insuficiencia de principios de carácter individual o particular para establecer el Estado moderno. También destaca la falta de concreción inherente a planteamientos universalistas contemporáneos que, según Hegel, carecen de relación interna con lo concreto.[39]

El punto de partida fundamental de Hegel es la naturaleza ética del Estado. Para él, lo ético, que es unificación de lo universal y de lo particular, se hace real y verdadero en el Estado. En la concepción hegeliana es posible detectar una falta de subjetividad e, incluso, una negación del individuo, y este podría seguir siendo uno de los puntos de la crítica actual. Sin embargo, el tratamiento del Estado en Hegel atiende desde el comienzo tanto al aspecto objetivo como al subjetivo. Así, leemos en el § 257: «En la *costumbre ética* tiene él su existencia inmediata, y en la

autoconciencia del individuo, en el saber y en la actividad del mismo, su existencia mediata, así como este, por su disposición, tiene su *libertad sustancial* en él como su esencia, finalidad y producto de su actividad».[40] Por consiguiente, el Estado tiene una existencia más desarrollada en la costumbre ética, que es su existencia inmediata, pero la base de tal desarrollo, desde el punto de vista subjetivo, se encuentra en la autoconciencia del individuo «elevada a su universalidad».[41]

A partir de este § 257, Hegel presenta las relaciones del Estado y el individuo como dimensiones de una totalidad ética que no pueden ser, por ello, relaciones meramente externas. Indudablemente, Hegel atribuye al Estado una gran importancia para la vida de los individuos, como por otra parte se confirma por la conciencia que de ello se tiene en la modernidad y también, en líneas generales, en el mundo contemporáneo. En el Estado, la libertad subjetiva pasa a un nivel mucho más complejo, pues ya no es la subjetividad individual o interindividual la que constituye la idiosincrasia del Estado. Pero el hecho de que el Estado tiene en la *costumbre ética* su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo su existencia mediata supone que ambos son elementos integrantes del mismo. Así, cabe afirmar que lo que caracteriza al Estado hegeliano no es lo universal sin más, pues en todo Estado las leyes, las instituciones, etcétera, forman parte de lo universal. En cambio, lo individual no siempre se ha tenido en cuenta explícitamente, como lo hace Hegel al poner la autoconciencia del individuo en el centro mismo de la mediación entre la dimensión universal y la existencia real de un Estado.[42]

Esto se aprecia en la crítica de Hegel a las teorías contractualistas. El Estado no puede tener su fundamento en un contrato entre voluntades individuales, aunque sean comunes, porque estas se mantienen en el ámbito de lo particular y porque el contrato se basa en el consentimiento de las partes, que es discrecional. Además, el Estado no puede tener como fines propios los fines particulares de los individuos, para cuya satisfacción existe la sociedad civil. Si se piensa lo que significa que el Estado sea para Hegel «espíritu objetivo», se podrá entender que esta objetividad no le corresponda al individuo de por sí, aisladamente; antes bien, es en su condición de miembros del Estado que los individuos tienen esa objetividad. Por eso, «el Estado tiene una relación completamente diferente hacia el individuo»[43] de la relación que tienen las partes en un contrato.

Tampoco tiene Hegel una concepción instrumental del Estado. En primer lugar, la racionalidad hegeliana no es una racionalidad instrumental en el sentido en que hoy entendemos este término: la filosofía no es un instrumento aplicado a la consecución de fines contingentes y cambiantes, según lo dicten las circunstancias; el derecho no es un epifenómeno cultural, más o menos logrado, una especie de cáscara envolvente para ocultar, o remediar, lo que fastidia. En Hegel, el Estado forma parte de una concepción filosófica del derecho cuya pretensión principal es la realización de la libertad objetiva, vinculada a intereses y fines generales. Hay en la FD una argumentación interna que, poniendo el acento en la persona, quiere demostrar la necesidad de que la exterioridad del derecho abstracto, primero, y la dimensión subjetiva propia de la moralidad, después, se desplieguen hacia un momento ético superior en el que las libertades de todos se transformen en libertades sustanciales y auténticas. El Estado es entonces el soporte eficiente de los elementos éticos que entran en juego en cada nivel y, por así decirlo, el grado más alto de eticidad que se puede alcanzar en el ámbito del derecho.

Finalmente, queremos mencionar que la *Filosofía del Derecho* es hija de su tiempo, según lo manifiesta Hegel al comienzo de la obra. «En lo que respecta al individuo, cada uno es desde luego *hijo de su tiempo*, así también la filosofía es *su tiempo captado en pensamientos*».[44] Hegel elaboró una «filosofía del derecho» desde su tiempo y, al parecer, era muy consciente de ello. Probablemente hay que ir más allá de sus presupuestos, o transformarlos profundamente,[45] pero entendemos que mantienen su valor como esfuerzo del pensamiento para algunos desafíos actuales.

Uno de ellos es de carácter económico y tiene que ver con la crisis de un sistema global de mercado. Esto favorece la discusión con un filósofo que tematizó la relación entre mercado y Estado, y que se aleja tanto de la confianza en una autorregulación del mercado como en el mecanismo de una tecnocracia elitista. Otra circunstancia es la nueva situación generada a partir de la pandemia del COVID-19 que acosa al mundo desde 2020. Con la pandemia han aumentado y cambiado las necesidades sociales, pero el *sistema* de necesidades no solo no ha desaparecido, sino que se ha incrementado. La pandemia ha traído consigo la globalización de la ciencia junto con el retorno del Estado, la exigencia de la defensa de lo común y la conveniencia de controlar la movilidad, de afianzar las fronteras en aras de

la prevención de la enfermedad. Aquella supuesta pérdida de peso de los Estados nacionales ha cedido ante la re-estatalización del mundo y el reforzamiento del poder político para hacer frente a la amenaza del virus.

Por lo demás, la recepción de Hegel en la filosofía contemporánea deja patente que hay sobradas razones para que, desde tradiciones filosóficas distintas, Hegel se haya convertido en centro de atención. Problemas tales como la alternativa entre comunitarismo y liberalismo[46] o sus observaciones sobre la disposición política y el papel de los medios indican posibilidades de un reacercamiento a Hegel en el siglo XXI.

---

1 En adelante, se citará con las siglas FD la *Filosofía del derecho* según la siguiente traducción: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, en *Hegel* II, Madrid, Gredos, 2010.

2 Así lo indica Hegel en la FD: «He desarrollado extensamente la naturaleza del saber especulativo en mi *Ciencia de la lógica*; por ello en este compendio solo se ha incluido ocasionalmente una elucidación sobre el procedimiento y el método» («Prólogo», p. 12). Una explicación de los mencionados conceptos hegelianos se encuentra en M. Álvarez Gómez, «La historia del mundo es el tribunal del mundo», en M. Álvarez y M. C. Paredes (eds.), *Derecho, historia y religión: interpretaciones sobre la* Filosofía del derecho *de Hegel*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2013, pp. 17-20.

3 FD, «Prólogo», p. 12.

4 *Ibid*., p. 21.

5 *Ibid*.

6 M. Álvarez Gómez, «La autodeterminación del concepto y el sentido de la libertad», en M. Álvarez Gómez y M.C. Paredes (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 27-48, p. 35; J.-F. Kervégan, «La liberté du concept», *Studia Hegeliana* 3 (2017), pp. 73-90.

7 M. Giusti, «Plenitud y experiencia de las determinaciones de la libertad», en M. Rojas Hernández y K. Vieweg (eds.), *Reconocimiento, libertad y justicia*, México, UNAM, 2014, pp. 107-126; W. Jaeschke, «La historia del derecho como historia de la libertad», en M. Giusti (ed.), *El retorno del espíritu: motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 2003, pp. 151-164; M. Álvarez Gómez, «La libertad en el sistema de Hegel», en M.C. Paredes (ed.), *Naturaleza y libertad*: *la filosofía ante los problemas del presente*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, pp. 281-324.

8 M.C. Paredes, «Libertad y derecho en Hegel», en VV.AA., *Ciencia y filosofía.* II, Sevilla, Themata, 2021, pp. 717-730.

9 G. Amengual, *La libertad en su realización: la* Filosofía del Derecho *de Hegel*, Granada, Comares, 2021, p. 14.

10 FD, § 2, obs.

11 Agradezco a Miguel Giusti su observación sobre este punto.

12 L. Siep, *Praktische Philosophie in Deutschen Idealismus*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1992, p. 196.

13 FD, § 39. Cf. G. Amengual, *La moral como derecho*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 75-77.
14 *Ibid*., 209.
15 *Ibid*.
16 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010, pp. 566-567.
17 H. Marcuse, *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Altaya, 1994, p. 183. Asimismo, Marcuse valora la *Filosofía del Derecho* en estos términos: «Lo esencial de la obra es la autodisolución y la autonegación de los conceptos básicos de la filosofía moderna» (*ibid*.)
18 FD, § 36.
19 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundisse (Heidelberg: 1817). Sämtliche Werke-Jubiläumsaugabe in zwanzig Bänden* VI, edición de H. Glockner, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1968, § 405.
20 M. Giusti, «Autonomía y reconocimiento. Una perdurable y fructífera controversia entre Kant y Hegel», en M. Álvarez y M.C. Paredes (eds.), *La controversia de Hegel con Kant,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004, pp. 69-83, pp. 69ss.
21 L. Siep, «Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes und in der praktischen Philosophie der Gegenwart», en M. Álvarez y M.C. Paredes (eds.), *Liberación y constitución del espíritu*: *elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, pp. 43-61.
22 FD, § 40, obs.
23 *Ibid*., § 30, obs.
24 *Ibid*., § 142.
25 Cf. M.C. Paredes, «El alma en la Primera Enciclopedia de Hegel», *Studia Hegeliana* 3 (2017), pp. 91-108.
26 FD, § 177.
27 Sobre este tema, cf. S. Brauer, *Natur und Sittlichkeit: Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie*, Friburgo de Brisgovia, Alber, 2007.
28 FD, § 169.
29 *Ibid*., § 170.
30 G. Amengual, *La moral como derecho, op. cit.*, pp. 155ss.
31 FD, § 190.
32 Cf. W. Jaeschke, «Anerkennung als Prinzip staatlicher und zwischenstaatlicher Ordnung», *Studia Hegeliana* 4 (2018), pp. 197-210, pp. 205ss.
33 FD, § 157, B.
34 *Ibid*., § 157, C.
35 *Ibid*., § 182.
36 Cf. M.C. Paredes, «Mediación y universalidad en la sociedad civil y en el Estado», en M. Álvarez y M.C. Paredes (eds.), *Derecho, historia y religión: interpretaciones sobre la* Filosofía del derecho *de Hegel*, *op. cit.*, pp. 125-137.
37 Sobre esto, cf. R.P. Horstmann, «Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft», en L. Siep (ed.), *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín-Boston, De Gruyter, 2017, pp. 189-208, pp. 197ss.
38 FD, § 258.
39 Sobre esto, es notoria la crítica de Hegel a la *Restauración de la ciencia del derecho* de von Haller en la nota del § 258, con aclaraciones relativas a su propia concepción.
40 *Ibid*., § 257.

41 *Ibid*., § 258.
42 M. Álvarez Gómez, «La historia del mundo es el tribunal del mundo», *op. cit.*, pp. 24ss., 30ss.
43 FD, § 258, obs.
44 FD, «Prólogo», p. 23.
45 Cf. L. Siep, *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, Múnich, Fink, 2010, pp. 11ss., 121ss.
46 M. Giusti, «Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?», en M. Giusti (ed.), *El retorno del espíritu: motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 2003, pp. 245-261.

Situarse en el presente

Sergio Pérez Cortés

Debe haber pocas dudas acerca de que la filosofía de Hegel se propuso pensar su presente social y político. Lo afirma en diversas obras: «Es importante que la filosofía se entere que su contenido es la realidad efectiva».[1] Partiendo de ello, en este trabajo deseamos plantearle la misma pregunta que Foucault le plantea a Kant. ¿Qué nos sucede hoy? ¿Qué es este presente al cual pertenecemos y desde el cual reflexionamos? Es una pregunta natural para alguien que, como Hegel, piensa que la filosofía tiene como tarea dar a su época su plena conciencia de sí y que el filósofo debe actuar como ciudadano de su tiempo.

Sucede, sin embargo, que situarse en el presente no es tan sencillo como parece, sobre todo en momentos como este, en los que parece reinar el escepticismo y la incertidumbre. Hemos creído conveniente convocar a Hegel porque este exige a la filosofía una defensa obstinada de la razón —«La filosofía no tiene otra tarea que pensar lo que es, porque lo que es, es la razón»—[2] y demanda al filósofo una cierta actitud ante su actualidad. Para ello, Hegel ofrece un arsenal de argumentos extensos e intrincados al menos en tres direcciones estrechamente vinculadas: el presente visto desde la *Filosofía del derecho*; el presente visto desde la *Lógica* y el presente visto desde las *Lecciones de filosofía de la historia*. Y este será nuestro itinerario.

I. El presente visto desde la *Filosofía del derecho*

La *Filosofía del derecho* es una obra enteramente dedicada a comprender su presente. Hegel la concibió como una suerte de lógica de la sociedad moderna destinada a describir la estructura racional de las prácticas e

instituciones vigentes. Tal estructura no es la ilusión de un gran pensador y tampoco es una sugerencia hecha a los seres humanos de cómo debería ser la sociedad y el Estado bajo los cuales deben vivir. Hegel no cree que la filosofía deba elaborar doctrinas basadas en el mero impulso de la voluntad del filósofo. La obra quiere comprender lo que es, lo que el concepto de libertad ha logrado realmente: «Habría que creer que nunca ha existido un Estado, ni una constitución y que tampoco las hay actualmente, sino que hay que comenzar ahora desde el principio […] y que el mundo ético ha esperado hasta este momento para ser pensado, investigado y fundamentado».[3] En definitiva, como lo comprendió Lukács, el pensamiento del filósofo está animado por un verdadero amor por la realidad.

Este amor por la realidad no se traduce en suspiros, sino como razón. Afirmar que la razón se encuentra en el presente no es una ocurrencia de Hegel, al menos por dos argumentos: primero, si la razón está en el presente, es simplemente porque ella ha estado siempre en toda la acción humana, pasada y actual. Si por razón humana se entiende la acción pensante y práctica mediante la cual los seres humanos han configurado su mundo y se han constituido a sí mismos, entonces el presente no es más que el resultado de ese esfuerzo. Segundo, porque la modernidad está justamente regida por los principios de universalidad y racionalidad. Hace tiempo que la filosofía política no descansa ni en la fe ni en el sentimiento; la vida pública exige ahora principios más claros, racionales y universales. Una filosofía aceptable para el presente no puede sino responder a ello. Si se lo aparta de la razón, al presente se lo denigra: «Lo que generalmente se llama realidad es considerado por la filosofía como cosa corrupta que puede aparecer como real, pero que no es real en y para sí. Puede decirse que este modo de ver nos consuela frente a las representaciones de que la cadena de sucesos es infelicidad y locura absolutas».[4] Pero la filosofía no es un consuelo y no debe despreciar a la realidad sino dignificarla: «Por ser investigación a fondo de lo racional, la filosofía consiste en la captación de lo presente y lo real y no en la posición de un más allá que Dios sabe dónde tendría que estar».[5]

Es por eso que desde el §1 la *Filosofía del derecho* advierte al lector: «La *ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto *la Idea de derecho*, es decir el concepto de derecho y su realización».[6] En esta proposición aparece ya la

categoría fundamental de la metafísica de Hegel, la Idea. A pesar de su aspecto imponente, la Idea no es otra cosa que la conciliación entre el ser y el pensamiento, unificación que los seres humanos logran mediante su reflexión pensante y su trabajo práctico. Ser y pensamiento son, obviamente, dos géneros distintos, pero toda la acción humana consiste justamente en conciliarlos, simplemente porque los hombres tienen que hacer suyo el mundo en el que habitan y expresarse en él. La Idea no es más que el resumen de la experiencia humana, expresada esta vez en la sociedad y el Estado. La forma misma del parágrafo lo hace explícito: se trata de una forma activa, de una efectuación. Puesto que toda acción humana es un encontrarse a sí mismo en el otro, en el plano de la vida ética el concepto al que se refiere la Idea es la libertad humana en su actualización. En el presente, la libertad es actualización en sentido aristotélico, esto es, *energeia*, manifestación de un impulso global que tiene un sentido y una meta; es lograr que la voluntad humana, pensante y actuante, se reconozca libre. La *Filosofía del derecho* es la descripción de la manera en que la experiencia humana ha actualizado la libertad en el presente.

Al examinar la sociedad moderna estamos ante las obras del querer, lo que el querer ha producido como prácticas y como instituciones. Aquí no hay pues ninguna naturaleza dada y ningún Dios trascendente. En la *Filosofía del derecho*, los seres humanos se encuentran de frente a su propia libertad y, suceda lo que suceda, no hay nadie más a quién culpar. Para comprender esas obras de la libertad humana no es de la naturaleza de la que hay que partir. Cierto, los seres humanos son parte de la naturaleza y no una excepción a esta, pero desde el inicio han impuesto en ella la mediación de su pensamiento y su trabajo; esto es, han impuesto su razón y han construido un mundo literalmente espiritual. Así, se han librado de toda imposición externa y de toda forma de necesidad que ellos mismos no se hallan autoimpuesto. No vale pues lamentarse de las condiciones bajo las que viven (tan absurdas como parezcan), porque estas son su propia obra, son la realidad presente producida de la razón, son su razón *real-izada.* La *Filosofía del derecho* es ya una crítica a aquellas doctrinas que estiman que entre la razón pensante y el mundo objetivo no hay más que escisión.

Si solo se lograra convencer a los seres humanos de la simple idea de que son solo ellos, sin ninguna injerencia externa, los que han elaborado su propio juicio, se habría dado un gran paso en la remoción de ciertos errores

tenaces acera de la naturaleza, la impotencia y la ineptitud humanas. Pero este es un prejuicio difícil de remover y para hacerlo se precisa de una paciente labor filosófica.

La libertad que existe en el presente es real, qué duda cabe, pero no es algo inmediato, sino un resultado, es realidad, pero realidad devenida. Desde el punto de vista del pensamiento ha sido mediada por la reflexión que le da sentido; desde el punto de vista de la historia ha sido producto de toda la experiencia humana. No es pues necesario inventar la libertad, ni probarla teóricamente, porque ella ya está ahí, como concepto y como Idea. Y, sin embargo, es preciso comprenderla, hacerla consciente de sí. Ante las vicisitudes actuales, la *Filosofía del Derecho* se presenta pues como un diagnóstico y como una exigencia.

Se trata de un diagnóstico porque quiere detectar las formas de libertad presentes. Hegel quiere comprender el presente constituido en y por los conceptos surgidos de la tradición y la experiencia histórica. Ello significa cambiar la mirada. Es preciso situarse ante el presente para encontrar en él los signos por los cuales el concepto se muestra en la existencia. O, en otros términos, es preciso ver al presente no solo como un ser real, como simple ser-ahí, sino también como un ser «ideal» en el que se despliega algo más. Ver al ser como «ideal» es afirmar que no es simplemente un ser-ahí sino un ser que, para existir, ha requerido algo más que sí mismo, ha requerido de un fundamento que no es sino el proceso que lo ha constituido. El ser presente es finito, pero no es solo finitud, sino que para ser requiere estar unido al proceso infinito que lo constituye. El «idealismo» de Hegel consiste precisamente en mostrar, dentro de la naturaleza del ser finito, la presencia del proceso infinito al que pertenece, es decir, verlo como racional: «En filosofía, empero, tenemos que habérnoslas con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y con eso basta».[7]

La *Filosofía del derecho* no es solo diagnóstico sino exigencia. El Estado descrito en la obra no es un apología del Estado prusiano (¿es necesario repetirlo?) y tampoco es un producto de la imaginación. En ella se plantean simplemente las instituciones que el concepto de libertad exigía como realidad. Después de la Revolución francesa, los seres humanos han alcanzado cierto concepto de sí mismos y de su libertad y demandan que se haga manifiesto. Es exigencia, porque la razón no es solo lo que está en el

presente, sino lo que exige ser. Si lo efectivo es racional (porque lo existente corresponde a su concepto), lo racional demanda devenir presencia real. Esta es al menos la formulación que se encuentra en las notas tomadas por los auditores durante los cursos de Heidelberg y Berlín: «lo que es racional debe ser» y «todo lo que es racional, es necesario que sea».[8]

Como diagnóstico y como exigencia, la *Filosofía del derecho* se sitúa ante su presente para reconocer que, en las sociedades modernas, tanto la forma como el contenido de la libertad se han extendido y profundizado de un modo inédito. Los ámbitos de libertad que reconoce (el derecho de la persona, la agencia moral, la eticidad) eran inexistentes previamente, pertenecen a la modernidad y solo a ella. Dicho en términos más abstractos: la libertad como Idea no es una «forma» que luego busca darse contenido; la libertad como Idea es un «contenido», producto de la razón en la historia, que exige darse forma en instituciones y prácticas siempre renovadas. Algo similar ocurre en el orden de la libertad individual. La *Filosofía del derecho* subraya el hecho de que la conciencia libre de la modernidad ya no puede satisfacerse con la «buena voluntad» o con la «buena intención». Dedica una buena parte a examinar una doctrina de la acción moral, porque el individuo libre debe formarse hoy una voluntad que sabe del mundo en el que vive. Es preciso que la voluntad se dote de una intención (esto es, debe poner orden en su fuero interno), debe también formular un propósito (esto es, comprender sus actos en una racionalidad compartida por todos los demás), debe finalmente poseer una idea del Bien (esto es el *telos*, la meta de la acción colectiva verdadera). Una conciencia libre hoy no puede contentarse con consultar al imperativo categórico y luego aceptar que se haga la justicia y que el mundo perezca. No basta con afirmar para sí «soy libre», es necesario tomar conciencia de lo que ello significa para los demás y para las instituciones.

¿Quiere decir que todo en el presente es la libertad realizada? ¿Todo está bien y es sagrado? No, desde luego. Cuando Hegel examina la historia y su propio presente, su relato es mucho menos triunfal. La Idea de libertad no tiene un camino terso y sin obstáculos; por el contrario, su itinerario es accidentado, lleno de errores, desviaciones y retrocesos. Es una verdadera historia humana. Esta convicción no abandonó nunca a Hegel. Lo prueban sus llamados escritos políticos: *La Constitución de Alemania* (1800), *Las*

actas de la asamblea del reino de Württemberg (1817), *La reforma electoral en Inglaterra* (1831). El presente tiene la pesadez de la inercia y las instituciones caducas que en su momento también tuvieron su razón de ser. Muchas de ellas han fallecido según la razón, pero no lo saben y se aferran a su existencia ilusoria, a veces con un vigor inesperado. Se las encuentra muertas o moribundas, pero reviven y recobran su brío, y a veces lo hacen más de una vez. Hegel cree que esta lucha crepuscular es inútil, pero su pleito es siempre contra aquellos que pretenden que lo caduco no desaparezca, que el presente retorne al pasado, que nada acabe por acabar.

La historia de la libertad es un calvario y el presente también lo es. Es por eso que su filosofía no es solo conocimiento del presente, sino también su crítica. Solo que en manos de Hegel el concepto de crítica ha sufrido un vuelco. Usualmente, en filosofía «criticar» un algo quiere decir compararlo con un modelo o un paradigma respecto al cual se establece un juicio de igualdad o desigualdad de ese algo respecto al canon. Ciertas filosofías recurren a este procedimiento: comparan el presente con un ideal, con lo que aquel debe o debería ser, con el resultado de que la realidad nunca sale bien librada. Generalmente, esas filosofías deducen de ahí que es preciso formular un ideal que debería ser perseguido.

Hegel actúa de otro modo. Para él, criticar al presente no es compararlo con un ideal externo, sea inventado o supuesto. Según él, la crítica debe ser inmanente, esto es, debe descansar en la desigualdad perceptible entre el concepto de libertad alcanzado y sus (normalmente muy pobres) realizaciones institucionales. Hegel se impacienta fácilmente contra aquellos que, ante la realidad presente, no tienen más que reproches y que, con un aire de superioridad, se colocan por encima del asunto sin haber profundizado en él. Solo ven la cruz pero nunca ven la rosa.

«Crítica inmanente» significa enfrentar al presente consigo mismo, contra lo que dice ser, porque como concepto él ha producido también su criterio de evaluación. La crítica descansa en la toma de la conciencia de la libertad enfrentada a sus modestas expresiones externas. Cada momento histórico no solo crea su forma de verdad y libertad, sino también los medios con los que evalúa esa verdad y esa libertad. Expresado en términos más abstractos: la razón siempre ha estado actuando y por ello lo que existe es racional, pero en su acción ella crea su realidad y el otro de esta, su negativo, su crítica. Y es justo por esa desigualdad entre la autoconciencia de la libertad

y la debilidad de su actualización que surge la insatisfacción y la rebeldía. No se requiere pues aportar una nueva idea de libertad que hasta entonces nadie conocía, porque ella ya está activa, en los actos, las prácticas y las instituciones humanas. No es necesario agregarle una razón al mundo, porque la razón ya está actuando, creando y también resistiendo a una realidad que, tan absurda como parezca, es humana. ¿Se quiere conocer el estado actual de la libertad? Basta entonces con observar no solo las instituciones sino también las insurrecciones, las insubordinaciones, sin necesidad de aportar un fin ajeno. Es por eso que la crítica política de Hegel es siempre puntual, dirigida a la racionalidad que está en juego en las instituciones obsoletas, en la pobreza o la alienación del trabajador fabril emergente.

Tal crítica inmanente y racional es decisiva, porque en ella descansa el movimiento interior, la vida esencial del presente. En efecto, tomar conciencia de sí, de su libertad, es ya conocer su límite y lo propio de la conciencia es ir más allá de su límite. La forma de ser de la conciencia, dice Hegel, es ser su propio concepto, es decir, está en su esencia llegar a su límite para negarlo, para superarlo. La «Doctrina del ser» contenida en la *Lógica* lo explica con detalle: la conciencia individual es siempre finita, pero lo propio de los seres finitos es percibir ese límite como limitación, como carencia. El ser finito se re-conoce entonces como incompleto y busca resolver esta incompletitud con algo real. Es un impulso esencial de los seres vivos, es su vida. Subsanar esta carencia lleva a la conciencia más allá de sí, la lleva a superar su finitud, a negar aquello que la limita, recobrando así su identidad, de manera que su esencia no es solo superar su límite, sino superarse a sí misma. Toda conciencia finita tiene dentro de sí su propio deber ser y busca alcanzarlo para realizarse en la existencia. El pensamiento consciente de sí impulsa así a la voluntad. No es pues necesario darle a la conciencia fines que desconoce, porque en su acción ya está formulando su propia superación. «La afirmación de que el hombre no tiene límites en la voluntad pero sí los tiene en el pensamiento es falsa. Justamente es verdadero lo contrario».[9] Es por este impulso interno a la conciencia de sí que, para Hegel, la transformación en la vida política es más un impulso vital que una obligación moral (como sucede en Kant).

Ahora es posible afirmar racionalmente que el presente es transitorio por el impulso natural de la conciencia de la libertad. El presente es un ser, pero

es un ser intrínsecamente finito. El presente es transición; no es primero un ser y luego pasa, sino es lo pasajero en sí, lo que ya está pasando, lo intrínsecamente fugaz. En la vida ética, el presente expresa la contradicción entre el concepto de libertad plasmado en las instituciones y una nueva aspiración de la conciencia de sí que comienza a darse forma y presencia, esto es, una nueva libertad que todavía no es, pero ya busca encarnarse. Si se observa de este modo, el presente pierde su aspecto de barbarie y de injusticia y se muestra racional, sin dejar de ser contradictorio, esto es: finito. Ciertas filosofías se preguntan: ¿cómo puede inyectarse desde fuera un ideal a nuestro presente que carece de ideales? Hegel, por el contrario, se pregunta: ¿qué clase de ideales están activos en el presente que luchan por realizarse? Hegel está seguro de que, mientras existan, los seres humanos continuarán creando algo nuevo. Esta es su naturaleza intrínseca, su actitud vital, lo negativo actuante. Por eso la única manera de entrever el provenir es detectar el devenir latente en el presente. Y para ello no se necesita ser profeta sino reconocer lo negativo que, dentro de su finitud, lo impulsará más allá de sí. Para comprender el presente y entrever el futuro no hace falta ni inspiración, ni éxtasis, ni siquiera atrevimiento, «sino simplemente inteligencia, conocimiento y espíritu crítico».[10]

II. EL PRESENTE VISTO DESDE LA *LÓGICA*

Recurrir a la *Lógica* para examinar el presente tiene sentido: desde el prefacio de la *Filosofía del Derecho*, Hegel advierte que «resultará evidente de suyo que el todo, lo mismo que el desarrollo de sus momentos, descansa en el espíritu lógico».[11] La categoría básica para ello es la «realidad efectiva», la célebre *Wirklichkeit*. La Lógica es, dice Hegel, «el reino de las sombras» y sin embargo es indispensable referirse a ella porque ahí se busca remover una serie de obstáculos filosóficos cuyo propósito es condenar a la conciencia a la impotencia. Por ello, con la categoría de «realidad efectiva», Hegel se propone, al menos, tres cosas: a) mostrar que la inmediatez no es la verdadera realidad; b) probar que el presente no es producto del azar, ni algo contingente, sino una necesidad; c) mostrar que la realidad efectiva es lo que producen los seres humanos por su acción y que

no hay lugar para el misterio ni para la melancolía, aunque para ello deba llevarnos por los áridos senderos del pensamiento abstracto. Nos permitimos llamar a la *Lógica* una metafísica militante.

En primer lugar, la *Wirklichkeit* no es cualquier realidad, ni cualquier ocurrencia, sino aquella realidad que ha sido hecha enteramente inteligible por el pensamiento. No es una realidad aparte de la que todos vivimos, sino esa realidad en que «las cosas» han perdido su inmediatez para devenir mediadas por la reflexión. Ello significa que el ser inmediato ha adquirido la profundidad de su razón de ser, por ello la realidad muestra la existencia efectiva de la unidad de la existencia con la razón de ser de esta existencia.

La realidad efectiva sirve así para mostrar que el presente no es simplemente el mundo de las cosas externas, el polo opuesto al pensamiento, inalcanzable y mudo. Desde luego hay una realidad compuesta de cosas mundanas, pero estas nunca se ofrecen en su desnudez primera, como en el día de su creación, porque siempre son una elaboración del pensamiento. La realidad efectiva es entonces la prueba de que la filosofía no se conforma con el presente inmediato, sino que hace su crítica a fin de alcanzar su verdad, aquella en la que lo real coincide con su concepto. De este modo, la *Lógica* evita todo empirismo conservador, porque no admite el axioma de las cosas en sí, externas, intocadas por el pensamiento.

En segundo lugar, mediante la unidad de la esencia y la existencia, la *Wirklichkeit* contiene la crítica a la idea de que el presente es contingente, producto del azar y del absurdo. Con la realidad efectiva, Hegel se propone evadir todo irracionalismo en la existencia, porque esta solo tiene sentido filosófico cuando está unida a la vida sustancial. Evade también todo existencialismo, porque niega la presuposición de la autonomía de la existencia en relación a su esencia. El presente no está dominado por el azar; la realidad efectiva es el advenir de lo racional en lo que existe, la razón de ser de la existencia que se ha hecho manifiesta y actual. El presente es el que es, resultado de un proceso inteligible y por tanto gobernado por la razón, por la necesidad y, más aún, por la necesidad absoluta.

Cuando la conciencia común escucha «necesidad absoluta» traduce de inmediato «es un Destino». Pero la *Lógica* ve las cosas de otro modo; para ella «necesidad» no es sinónimo de «fatalidad», porque no atribuye ninguna

necesidad a las cosas externas. «Necesidad» es una categoría lógica que solo adquiere sentido en una filosofía que ve la realidad como la unificación de ser y pensamiento. Algo es necesario solo en la medida en que el pensamiento ha podido reconstruirlo conceptualmente. Considerar la realidad efectiva como necesaria significa evadir la idea de que se vive un mundo sin sentido y caótico y sustituirla por el esfuerzo de comprenderlo en su esencia, esto es, en el proceso real que lo ha constituido. Así, la *Lógica* combate, en el plano metafísico, aquellas filosofías que no ven el presente sino como accidental, injusto, un hecho bruto, sin sentido ni fin.

Para la *Wirklichkeit*, el presente tampoco es una simple posibilidad entre muchas otras. Ciertas filosofías aseguran que considerarlo como posible hace al presente más rico, porque permite imaginar otros presentes que también serían posibles. Para Hegel, por el contrario, una filosofía de lo posible arrebata a la actualidad que dice querer pensar toda la complejidad que la hace ser precisamente lo que es, invitándonos luego a creer que, por un simple impulso de la voluntad, esas ilusiones filosóficas podrían devenir realidades efectivas: «Entre menos cultivado es un hombre menos conoce las relaciones determinadas de los objetos a los cuales dirige su atención y más inclinado está a perderse en toda clase de posibilidades vacías».[12]

En tercer lugar y finalmente, la *Wirklichkeit* quiere mostrar que las existencias finitas no son la última realidad, porque dependen de algo más que ellas mismas, de la sustancia. Pero ello no significa que se trata de simples emanaciones pasivas, sino, por el contrario, de seres activos que, mediante su acción colectiva, crean y transforman las condiciones sustanciales de su existencia. Por ello introduce Hegel la categoría de «interacción», con la cual argumenta que la sustancia no es una totalidad que aplasta toda iniciativa humana. Cierto, cada existencia finita, tomada separadamente, es algo condicionado, pero si se la deja de tomar aisladamente y se accede a la acción colectiva, la acción parcial de cada una se torna en interacción, es decir, en creación de la necesidad interna de la sustancia. Con ello se trata, sin duda, de dignificar a la acción humana, sin por ello convertirla en causa originaria.

Mediante su acción colectiva, las existencias finitas transforman a la sustancia, es decir, a sus condiciones sustanciales de existencia. No dejarán de ser condicionadas, porque esta es la marca de su finitud, pero ahora serán autocondicionadas, y la autodeterminación es exactamente la libertad. Es

libertad y reconciliación, porque estableciendo sus condiciones de existencia, las existencias finitas están actuando sobre sí mismas y nada se interpone a ello. La *Lógica* ha mostrado entonces que los seres finitos viven un presente necesario, pero no como una coerción impuesta por un déspota, sino como una realidad autoimpuesta.

La demostración lógica y metafísica es ardua, pero su objetivo es claro: mostrar filosóficamente que los seres humanos no están como exiliados en un mundo extraño, puesto ahí no se sabe por quién, ni con qué fines. Son ellos quienes producen el orden necesario del presente, pero para comprenderlo requieren superar su finitud, elevar la mirada a la sustancia, confiar en el pensamiento y con ello erradicar toda desconfianza en sí mismos.

III. El presente visto desde la *Filosofía de la historia*

La *Filosofía del derecho* mostró que situarse en el presente es reconocer el concepto de libertad y su realización. La *Lógica* reveló que esa libertad no es un simple postulado de la razón, sino algo real que está al alcance de los seres humanos. Pero ¿de dónde proviene el concepto? Aquí la historia desempeña un papel esencial, porque ella ha sido el duro aprendizaje de la libertad. Los seres humanos siempre han sido libres, porque como seres pensantes son capaces de distanciarse de su contexto para transformarlo, pero ha sido necesario adquirir conciencia de sí y esto ha requerido la historia entera de la humanidad. La historia no es pues un añadido a la libertad, sino su fundamento: «Lo que debemos contemplar en la historia es la *Idea*, pero proyectada en el elemento del espíritu humano […] o de un modo más preciso, la Idea de libertad».[13]

La filosofía de la historia es una propedéutica a la conciencia individual. En efecto, lo primero que aprenden los seres humanos en la historia es que hay algo más que su arrogante existencia particular. La historia delata la presencia de una entidad superior, de un proceso unificado que Hegel llama «Espíritu». En efecto, para que algo tenga una historia es preciso que ese algo mantenga una identidad a lo largo de los avatares y las transformaciones, porque sin esa identidad no habría *un* algo que tendría

una historia; pero a la vez esa identidad del algo debe ser siempre cambiante, porque si fuera siempre idéntico a sí, entonces no tendría una historia. Identidad a sí y siempre diferencia de sí, esta es la definición de un ser en devenir, algo que por ello mismo supera la existencia finita: es el *Espíritu*. «Espíritu», en Hegel, no es otra cosa que el proceso que designa e incluye toda la experiencia humana, pensante y práctica. El ser humano es pues el ser espiritual: «El reino del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre; el hombre actúa en él y haga lo que quiera, el hombre es siempre un ser en que el Espíritu es activo».[14]

Solo el *Espíritu* tiene una historia, mientras la naturaleza es simple repetición cíclica sin variación. Tiene historia porque en el Espíritu los momentos previos no desaparecen aniquilados, sino que son subsumidos, esto es negados pero conservados, como instancias de la experiencia. Cuando Hegel recorre en sus lecciones el mundo oriental, greco-romano, medieval o germánico, no es con mirada de anticuario, sino con el fin de revivir las instancias de una experiencia depositada en el presente. En cada instancia el Espíritu se manifiesta, pero luego, siendo pura actividad, vuelve a sí, asimilando esas diferencias: «La actividad es su esencia; él es su propio producto; y es así su comienzo y también su término».[15] Como ser que retorna permanentemente a sí, es libre, porque no tiene otro fin que sí mismo: «La libertad es la sustancia del Espíritu (como el peso o la gravedad lo son de la materia). No es que el Espíritu posea la libertad, sino que todas las posesiones del Espíritu existen solo mediante la libertad, que todos son simples medios para su libertad, que todos buscan y producen su libertad».[16] La Idea de libertad actual no es sino el producto de toda la experiencia humana, teórica y práctica.

Por ello, la conciencia de la libertad actual no es como un fruto que crece en una sola noche. Precisamente por ser proceso, la conciencia más alta se ha alcanzado *ahora*, en el presente. Cierto, la historia se desenvuelve del pasado al presente, pero es solo cuando se ha llegado a la actualidad que el concepto ha alcanzado todo su sentido. Entonces es posible tornar la mirada al pasado para interrogarlo, encontrar su sentido y percatarse de que se trata de nuestro pasado. En esta filosofía no se trata pues de reconciliarse con el presente, sino de reconciliarse con toda la historia que finalmente no es sino nuestro propio itinerario. El presente debe ser visto como esta

reconciliación que no es ni de ayer, ni de mañana, sino simplemente actual, siempre actual. Es por eso (y no por alguna apología), que Hegel sostiene que «el presente es eterno, en y para sí, lo que es verdadero en y por sí».[17]

¿Quiere decir que la historia es el suave devenir de la Idea de libertad? No, de ninguna manera. El itinerario de la *Idea* de libertad no es la realización progresiva de algo que ya estaría previamente dado y tampoco es simple desenvolvimiento de esa *Idea*. Ese itinerario es un áspero y duro aprendizaje:

> La evolución no es un mero producirse, inocente y pacífico, como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo. Tampoco consiste en la mera evolución formal, sino en la realización de un fin con indeterminado contenido; ya hemos definido previamente ese fin: es el *Espíritu*, el espíritu en su esencia, que es el concepto de libertad.[18]

La libertad es fruto de la experiencia y quien dice «experiencia» dice riesgo, enajenación, por eso la historia es tragedia. En ella se reconoce la existencia del mal, lo torcido, la desviación. En la historia se encuentran los episodios y actos más oscuros y degradantes del género humano. Por eso, con frecuencia recurren a la historia aquellos que solo desean denigrarlo. Ese es el feo rostro del asunto, pero no es el único.

Justo porque resultan del esfuerzo y del combate, las prácticas y las instituciones del presente adquieren en el proceso toda su justificación y su legitimidad. Para Hegel, las instituciones actuales de la libertad no son obra apacible de la razón sempiterna, sino resultado del conflicto. La historia es la prueba de que las instituciones de la libertad tienen todo el valor que parecen tener. ¿Por qué son consideradas verdaderas? Porque el *Espíritu* ha experimentado en el pasado otras formas de libertad y no está dispuesto a volver a ellas, ni a conformarse con ello. Y en el presente se establece su juicio. Cuando rechaza ciertas instituciones, no lo hace a nombre de una razón eterna, sino por su caducidad, porque pertenecen a formas obsoletas de libertad y, no obstante, se empecinan en subsistir. La legitimidad de esas instituciones no reside en ellas mismas, sino en el proceso que las justifica o las cancela. El presente no es más que el momento transitorio del Espíritu que nunca cesa. Por ello la actualidad no es simplemente la vejez de la humanidad, sino también la oportunidad de su rejuvenecimiento. La actualidad es simultáneamente tradición y exigencia de transformación.

La historia es el duro itinerario de la experiencia humana, pensante y práctica. Entonces, la historia es también la producción de la razón: «[en la historia] la filosofía no aporta nada *a priori*; el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de que la razón rige al mundo y que, por tanto, la historia universal ha transcurrido racionalmente».[19] Cuando Anaxágoras sostuvo que el *nous* gobierna el mundo, parecía, dice Aristóteles, un hombre sobrio entre borrachos. Hegel corre el mismo riesgo y afirma que la razón rige al mundo. Es porque él no entiende por razón el acuerdo perfecto del pensamiento al interior de sí mismo, acuerdo que solo puede producir el Bien. La historia no es racional porque solo transite los senderos del Bien, sino a la inversa, porque como acción a la vez teórica y práctica ha estado siempre activa, sin excepción alguna, también en sus momentos más turbulentos y absurdos. La razón es inmanente a las obras humanas, no es el *objeto* de la historia, sino la *obra* de esos seres pensantes y actuantes en su historia. Y por eso siempre ha pasado a la acción: «La razón [escribe Hegel] no es tan impotente que solo alcance al ideal, a lo que debe ser y solo exista fuera de la realidad».[20] A ciertos filósofos les parece monstruoso afirmar que los seres humanos han producido su razón, la verdad y su significado a lo largo de su historia. Es porque creen que lo verdadero «siempre está más allá del azul del cielo».[21] Desde luego esta razón terrenal no es inmaculada, sino producto del tumulto, y su verdad no es solo obra del pensamiento sino obra del trabajo: «La razón ve, en lo que nace y perece, la obra que ha resultado del trabajo universal del género humano, una obra que existe realmente en el mundo al que pertenecemos».[22] En síntesis, la filosofía de la historia no consiste en descubrir, cueste lo que cueste, una razón que parece oculta en el presente, sino mostrar cómo, en la turbulencia, los seres humanos han producido la razón que anima ese presente: «La aspiración de nuestros días es la dignificación de la razón, el conocimiento de Dios, o sea que el Espíritu sepa de sí mismo. Nuestra conciencia es tanto más de estimar cuanto más pensemos en el trabajo que ha costado producirla».[23]

La *Filosofía de la historia* es una crítica y una propedéutica de la razón, no en el sentido de que le fije a esta límites infranqueables, sino en el sentido de que le quita la arrogancia de creer que ella es la verdad al fin revelada. Hegel no cree, como otras filosofías, que la razón moderna sea el triunfo definitivo y la separación con respecto a las formas «irracionales»

del pasado, sino que es simplemente una instancia más, que es transitoria y tarde o temprano, será superada. No hay ningún motivo para creer que en el presente se ha alcanzado la última palabra acerca de la razón y sospecha que hay delante muchas otras formas de racionalidad por descubrir. Ella es crítica de la razón presente porque se ha propuesto, literalmente, introducir a la razón *dentro* la historia.

IV. Conclusión

En síntesis, Hegel exige de la filosofía una defensa obstinada de la razón, pero ¿qué actitud se deriva de ello para sus practicantes? Hegel pide a los filósofos que no pierdan de vista el presente, pero que aprendan a verlo de otra manera. En la *Filosofía del derecho,* les propone reconocer la libertad alojada en sus prácticas e instituciones y no despreciar al presente en nombre de un ideal inalcanzable. En la *Lógica* les da argumentos para ver al presente racionalmente, sin caer en la incertidumbre o el escepticismo. En la *Filosofía de la historia* les muestra que los seres humanos han creado su propia razón y que todos los ideales racionales que merecen respeto provienen de esa experiencia. En todos los casos se trata de abandonar el punto de vista narcisista de la conciencia común para alcanzar lo que la *Fenomenología* llama «el esfuerzo del concepto».[24] No cabe desdeñar la acción humana y tampoco cabe dudar de su estrecha solidaridad con el mundo objetivo: «Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional. Ambas cosas se implican mutuamente».[25]

La metafísica de Hegel consiste en comprender que toda la actualidad, todo lo que realmente existe, no importa su aspecto horrible, no tiene otra razón de ser, ni otro significado que el que le ha aportado la acción humana. Y no hay nadie más a quién culpar, porque se ha expulsado toda autoridad externa y toda trascendencia. Nada en el concepto condena a los hombres a la inmovilidad. Los seres humanos han alcanzado ya el principio de la libertad y buscan realizarlo. La filosofía de Hegel es una invitación a la acción, dejando atrás todos aquellos momentos en que se dudaba de nuestra estrecha participación en el mundo de las cosas. No es verdad que la filosofía busque separarse de la vida; solo busca contribuir al advenimiento

de la vida verdadera. Otorga la certeza racional de que, si los seres humanos alcanzan la conciencia de sí y se deciden, pueden dominar las circunstancias de su existencia y desea revelar el combate que ya están librando para que esto suceda.

---

1 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 2005, § 6 [w 8, p. 47]. La sigla w, seguida del número de volumen, corresponde a *Werke in zwanzig Bänden. Gesamte Werkausgabe*, ed. de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986.
2 *Id.*, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 61 [w 7, p. 26].
3 *Ibid.* [w 7, p. 15].
4 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 78.
5 *Id.*, *Principios de la filosofía del derecho, op. cit.*, p. 58 [w 7, p. 24].
6 *Ibid.*, § 1 [w 7, p. 29].
7 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, op. cit.*, p. 177.
8 J. McCarney, *Hegel on History*, Londres, Routledge, 2000, pp. 97-98.
9 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, op. cit.*, p. 10.
10 P. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 123.
11 G.W.F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho, op. cit.*, 47 [w 7, pp. 12-13].
12 G.W.F. Hegel, w 8, § 143, p. 283, agr.
13 *Id.*, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, op. cit.*, p. 61.
14 *Ibid*., p. 59.
15 *Ibid*., p. 61.
16 *Ibid*., p. 62.
17 *Ibid*., p. 149.
18 *Ibid*., p. 129.
19 *Ibid*., p. 43.
20 *Ibid*.
21 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19, und 1819/20, Gesammelte Werke* 26.1, edición de Dirk Felgenhauer, Hamburgo, Felix Meiner, 2009, p. 335.
22 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, op. cit.*, p. 57.
23 *Ibid*., p. 700.
24 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1971, p. 39 [w 3, p. 56].
25 *Id.*, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, op. cit.*, p. 45.

Lo actual y lo inactual en la estética hegeliana[1]

Martín Zubiria

Digámoslo una vez más, sin temor de que la verdad a fuerza de repetirla se nos aje: una doctrina filosófica es *velis nolis* hija de su tiempo. Un tiempo que, en ocasiones, también puede verse determinado por esa hija suya. Pero la relación entre ambos es de tal naturaleza que Hegel, en un pasaje muchas veces citado del «Prefacio» a sus *Principios de la filosofía del derecho*, identifica la filosofía con «el propio tiempo aprehendido en pensamientos».[2] Esta sentencia parece algo inverosímil comparada con otras maneras, no menos categóricas y taxativas, en que Hegel concibe la filosofía. ¿No declara en la «Introducción» a la *Enciclopedia* (§ 1) que ella «tiene por objeto, junto con la religión, la *Verdad* y ello en el más alto sentido, en el de que *Dios* y *solo* él es la Verdad»?[3] A la luz de este pensamiento recurrente en sus escritos se explica la función benéfica de la filosofía en el alma humana, donde se vuelve un καθαρτικόν, para decirlo con los antiguos estoicos, un saber «purificador» que «libera al hombre de una infinita multitud de propósitos e intenciones finitas, haciéndolo indiferente frente a ellos, de modo que le resulte francamente igual el que tales cosas existan o no existan».[4] Se comprende que esta indiferencia bienhechora respecto de todo aquello que dispersa y desasosiega el espíritu del hombre, apartándolo del *unum necessarium*, sea gaje de un saber llamado a «concebir *lo que es*», según el mismo «Prefacio» a los *Principios de la filosofía del derecho*, «pues *lo que es* es la razón»; si bien a renglón seguido se añade como cautela restrictiva lo que citamos más arriba: «En lo que respecta al individuo, cada uno es, por otra parte, *hijo de su tiempo*; del mismo modo, la filosofía es *el propio tiempo aprehendido en pensamientos*».[5]

Pero si la filosofía es «su» tiempo y si cada filosofía tiene el suyo, es claro entonces que tal tiempo es el determinado por los hechos y sucesos que la conciencia inmediata tiene por «reales», siendo estos los que

configuran las circunstancias en medio de las cuales una filosofía nace y se despliega. Un tiempo ahíto de novedades variopintas, que el hombre educado filosóficamente debería saber mirar con indiferencia. ¿En qué sentido entonces la filosofía se corresponde con ese tiempo suyo que ella debería aprehender en pensamientos o «reducir a concepto»? En ningún otro, sino en el del tiempo configurado por una doctrina filosófica determinada —la de Kant, por ejemplo— ante la cual otra nueva —la de un Fichte, la de un Hegel— ha de abrir un juicio de carácter universal para poder legitimar ella misma su condición de tal. Lo de aprehender el «propio tiempo en conceptos» se ha de tomar pues *cum grano salis*, pues es claro que no siendo el objeto de la filosofía nada meramente inmediato, «su» tiempo solo puede ser el que se identifica con una cierta filosofía. Si el tiempo de Hegel *en cuanto individuo* fue aquel en que pudo ver al «espíritu del mundo» andando a caballo, el tiempo que cuenta para su doctrina filosófica es solo el de los pensamientos de Kant y de Fichte. También su inmenso trabajo de apropiación conceptual de la historia —sea la del mundo, la del arte, la de la filosofía misma— reposa para Hegel sobre el fundamento de la reflexión kantiana, acreditada como fundamento filosófico de su propio tiempo, de su propia época.

Y ahora nosotros, separados de ella por un lapso de dos largas centurias, ¿qué diremos de este tiempo nuestro? ¿Lo tendremos por menos digno de ser aprehendido en conceptos por la filosofía del presente? Porque, entre tanto, vencida ya una inicial desorientación histórica, es imposible no reconocer que entre la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y unos escritos tales como *Khôra* (Derrida) o *El pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss) o *The Seas of Language* (Dummett) se ha desplegado no solo el mundo íntegro de la «modernidad radical *[Moderne]*»,[6] sino incluso el vasto plexo de las presunciones de la reflexión contemporánea articuladas también ellas en una suerte de esfera autónoma: la de la submodernidad (*vulgo*: posmodernidad).[7] Siendo así que, dentro de esta última, solo el pensamiento anárquico (Derrida) encuentra alguna razón para enfrentarse todavía con Hegel, mientras que para el estructuralismo o para la *Linguistic Analysis* no tiene ya el menor sentido volverse hacia semejante «filosofía».

Ante este estado de cosas, ¿cuál filosofía hemos de reconocer por nuestra, supuesto que la merezcamos,[8] si ella, para ser tal, debería aprehender lo hecho por la filosofía de nuestro tiempo, *exponerla* en los términos en que

lo reclama su naturaleza, en lugar de limitarse a enjuiciarla o incluso a comprenderla?[9] ¿Cómo el pensamiento de Hegel, habiendo cumplido con su destino o satisfecho su tarea histórica, no ya por el modo en que logró *superar* las doctrinas filosóficas de su *propio* tiempo, la especulación kantiana y fichteana, sino por el modo en que respondió a la solicitación del saber civil al concebir la *sophia* hölderliniana,[10] podría intervenir todavía de alguna manera en la mentada «exposición *[Darstellung]*» de nuestro presente histórico?

¿Qué respuesta al pensamiento de *nuestro* tiempo cabría formular *desde* la posición de Hegel? ¿Qué actualidad podría tener ella tras haber padecido, tanto por la pretensión de verdad absoluta de su «sistema» como por su «racionalismo» sin concesiones, acusado por doquier de «enemigo de la vida», una desaprobación, más aún, un rechazo histórico tan radical y consecuente que acaso solo el experimentado en la Antigüedad por la doctrina del «venerable y temible» Parménides podría comparársele? Pues es lo cierto que *ninguno* de los portavoces de la «modernidad radical» pudo aceptar aquel sistema enciclopédico ni ser persuadido por su cientificidad inmanente. Sea que se lo considerase *in toto* o según el contenido puntual de cada una de sus «ciencias» —la de la lógica, la de la naturaleza, la del espíritu—, esos desarrollos especulativos fueron tenidos por faltos de todo asidero. Esta negación omnímoda fue verificándose por vías muy diversas asociadas a los nombres de Schopenhauer, de Dilthey, de Marx, de Nietzsche, y también al sinuoso curso del «camino del campo» donde no cabe oír filosofía alguna, sino, de manera callada e incesante, solo «la pregunta por el Ser». Y así Heidegger sostiene, en sus notas sobre el «Vencimiento de la Metafísica», que «desde la muerte de Hegel (1831) todo es solo reacción, no solo en Alemania sino en Europa».[11] Porque fue Hegel, en efecto, el idealismo *absoluto* de su sistema —no las ideas mundanales de Schelling—,[12] la piedra de escándalo de la modernidad «clásica»; fue esa *crisis* con que remata la Época última de la historia del *amor Sapientiae* lo que provoca la *titánica* reacción «moderna» contra la metafísica.

¿Qué *actualidad* podría pretender una doctrina filosófica que, fuera de ciertos círculos académicos propios de la tradición escolar, o incluso escolástica, se ve identificada con «un inmenso error» (Nietzsche), cuando no con una «razón» que con extraña pertinacia *milita* contra el pensar (Heidegger)?

Al margen de que, en relación con una doctrina *filosófica* de otrora, precisar el hecho o el alcance de su actualidad parece una empresa algo vidriosa, ¿cómo determinar tal actualidad? Pues no será por el número de quienes adhieren a esa doctrina, como si nada hubiese ocurrido desde entonces en el campo filosófico. Porque entonces nos hallaríamos ante una forma de actualidad ampliamente compartida, no siendo menores los círculos de aquellos que tienen siempre por actuales las ideas de Marx, las de Kant, las de Tomás de Aquino incluso. Y ello sin contar con que todo discurrir acerca de la actualidad de un pensador de otro tiempo provoca un cierto escrúpulo: la sospecha de que acaso sea él menos actual de lo que se supone.

¿Y qué consecuencia cabría desprender, en relación con una doctrina *filosófica*, habida cuenta de que, con los argumentos que fuese, se pudiese comprobar su actualidad? ¿Modificaría esto en algo su valor de verdad? ¿Tendría sentido preguntar para quién o para quiénes es actual y vincularla así con una determinación aconceptual, sujeta al «poco más» y el «poco menos»? ¿O habría que hablar de actualidad en el sentido estrictamente objetivo de la validez científica de una disciplina filosófica en particular? ¿Y es posible determinar algo semejante cuando el saber científico se ha pluralizado en incontables islas de especialización, incluso dentro de ámbitos del saber aparentemente muy restringidos?

Por lo que toca a la *Estética* hegeliana, y para decirlo sin ambages, ¿cómo no habría ella de ser inactual ante el arte del presente, con su «Documenta» y sus «bienales»? Porque es claro como el agua que, aun cuando estos acontecimientos culturales, incluidas las «instalaciones» de todo género, no nos impiden participar de la belleza «antigua» atesorada en los museos, el arte de nuestro tiempo, el que le confiere una impronta original y propia, se reconoce a sí mismo como *posmoderno*. ¿Quién podría negarlo ante nombres como los de Andy Warhol y Francis Bacon, Mauricio Kagel y Philip Glass, Michael Graves (Edificio Portland) y Philip Johnson (Torres Kio), Samuel Beckett y Nicolaas Thomas Bernhard, mencionados solo a título de ejemplo y sabiendo que los acompaña en cada caso (pintura, escultura, música, arquitectura, literatura, sin olvidar el cine) toda una pléyade de artistas no menos fecundos, por abrumadoras o desconcertantes («estupefacientes», habría dicho Ortega) que sean sus obras? ¿Cómo no habría de resultar extemporáneo, «intempestivo *[unzeitgemäß]*» o lisa y

llanamente «inactual» el pretender dar cuenta de ellas de la mano de la *Estética* hegeliana? ¿Podría esta orientar, del modo *definitivo* en que pretende hacerlo —*ratio supra tempus est*— , nuestro juicio acerca del arte y de la belleza artística? ¿Y cómo podríamos ignorar que tal *Estética* tuvo en su hora por superadas las reflexiones acerca de lo bello forjadas por la filosofía de otrora, fuese esta la de Platón, la de Aristóteles, la de Plotino, y edificó su saber de manera expresa a partir del fundamento filosófico de su propio tiempo, el de la autoconciencia kantiana, como el único capaz de satisfacer las exigencias propias de una ciencia especulativa? Y si esto no invalida de suyo la verdad de la *Estética* hegeliana en cuanto saber filosófico, ¿qué significa, en tal caso, el hecho de que no por haberse vuelto inactual ha dejado de ser verdadera? ¿En qué sentido lo es? En uno que nos permitirá comprender, pese a lo dicho, su actualidad o, mejor, su vigencia. Pero avancemos sin prisa, porque en este ámbito todo tiento parece poco.

Por de pronto es fácil admitir que un saber tal como el de la *Estética* hegeliana, animado por el orden sistemático propio de una concepción epocal de la filosofía en cuanto «ciencia *[Wissenschaft]*», no puede volverse «inactual» como un cierto punto de vista, una opinión, un uso, una costumbre, una moda. Si la inteligencia no pudiese hacer valer aquí algún distingo se estaría negando a sí misma. Pero que la *Estética* hegeliana resulta en nuestro presente histórico un saber inactual lo dice por de pronto su carencia de instrumentos conceptuales para dilucidar realidades que ella por fuerza ha de ignorar. ¿Cómo podría su «poética» orientarnos a propósito de la poesía de Rimbaud, de Ezra Pound, de Paul Celan? Bien entendido que aquí no se trata solo de manifestaciones artísticas aisladas, sino, como decíamos, tanto del vasto y complejo mundo del arte «moderno» como del mundo no menos vasto y complejo del arte «submoderno»,[13] en los que resulta utópico pretender que la creación artística responda a la acción determinante hallar algún «ideal» en el sentido kantiano de este término: «la idea *in individuo*» o la idea concreta, como un ser que responde cabalmente a su idea y cuyo principal atributo es por ende la *perfección*.[14] En particular las manifestaciones artísticas submodernas poseen una naturaleza tan diferente de cuanto en tiempos de Hegel podía concebirse como bello en sentido artístico que hasta resulta cuestionable utilizar de manera rutinaria e irresponsable una misma palabra, la de «arte», para nombrar objetos de todo punto heteróclitos, forjados en nuestro presente histórico según designios y

modos de producción enteramente inconciliables con los de una tradición que, por su parte, dista de ser homogénea. Por donde un mismo marbete, al ser aplicado a tales objetos de manera indiferenciada y al calificarlos a todos de «artísticos» por igual —como hace Gadamer—, se ve necesariamente privado de su fuerza «crítica».[15]

La belleza del arte, en el sentido cabal y propio en que la concibe la estética hegeliana, es la que procede de un manantial no solo único sino diáfano: el espíritu. Piénsese por un momento en la perplejidad que causaría semejante aserto de ser repetido en alguna *vernissage* de nuestros días. O el que alguien reclamase, en nombre de la exposición hegeliana, una norma que permita «medir» la «*dignidad* o *indignidad*» de las representaciones artísticas, añadiendo que tal norma solo podría hallarse en «la capacidad para separar en la pasiones lo *puro* de lo *impuro*».[16] Cuando las diferencias entre lo «digno» y lo «indigno», lo «puro» y lo «impuro» se han vuelto por doquier nulas o inanes, si no discriminatorias, «incorrectas» o «inapropiadas» en el sentido de nuestra vida civil, ¿quién, dentro de los ámbitos artísticos o filosóficos de nuestro tiempo podría prestar oídos a una estética que juzga en tales términos?

Y una que, además de las distinciones mentadas, se atreve a sostener que «el arte verdadero solo cumple con su tarea suprema cuando se hermana en un círculo común con la religión y la filosofía, siendo así solo un modo [determinado] de volver consciente y de expresar lo *divino [das Göttliche]*, los más profundos intereses del hombre, las verdades más abarcadoras abrigadas por el espíritu».[17] Esta hermandad, concebida por la *Enciclopedia* como el vínculo genético que religa las tres formas del espíritu absoluto (§§ 553-577), permite explicar luego, en las *Lecciones sobre la estética* que el «arte bello» sea «con frecuencia la llave para la comprensión de la sabiduría *[Weisheit]* —esto es, la filosofía misma— y la religión».[18] Bastan estos pocos pensamientos, sin necesidad de adentrarnos ahora en la asombrosa tarea de la dilucidación del *concepto* de lo bello llevada a cabo en esas mismas lecciones,[19] para admitir que un saber de esta índole, completamente ajeno a las representaciones artísticas contemporáneas, ha desaparecido del horizonte de nuestro tiempo sin dejar el menor rastro: «ha partido», como se dice para indicar que *alguien,* un sujeto racional, «ha muerto»,[20] según un modo de comprender la muerte que bien podemos llamar «sobrenatural», y del que también tenemos noticia por las diferentes

configuraciones sapienciales de Occidente. Cuando se trata del hombre, en efecto, el morir no es un mero «dejar de ser», una simple «destrucción» o «aniquilación», sino un *tránsito*. Tal es el único modo cuerdo de pensar también la muerte en relación con la filosofía y, en el presente caso, en relación con el sistema hegeliano de la ciencia y con su *Estética*. Aquí no hay una simple «inactualidad»; sería trivial comprender las cosas de tal modo, sino una muerte en el sentido del «haber partido». Pero admitido esto, se impone aclarar *hacia dónde*. ¿Cuál es el «lugar (τόπος)» donde tal saber, *siendo*, participa de la realidad en un sentido que no es el de la inmediatez y donde goza del «privilegio de los muertos: el de no volver a morir más»?[21] Porque entre tanto hemos comprendido que el *dictum* de Derrida acerca de «la muerte de Hegel», esgrimido acá y allá con el valor de una consigna, apenas si se sostiene al apoyarse en una comprensión simplemente inmediata o *natural* de la muerte, inadmisible en un presente donde de nuevo se ha vuelto audible la palabra epocalmente diferenciada de lo que ha sido en Occidente el saber acerca del destino del hombre: la *sophia*.[22]

Pero antes hemos de insistir en una de las razones que hacen de la *Estética* hegeliana un saber extemporáneo. Esto lo debe, en efecto, a su carácter de disciplina *filosófica* en el sentido preciso asignado por Hegel a este término, según el cual cabe calificarla de tal modo porque su verdad descansa en la unidad inteligible del sistema «enciclopédico» engendrado por el concepto especulativo. Tal sistema es la razón de ser de cada uno de los momentos de su vida infinita, en los que, desplegándose sin cesar, retorna siempre sobre sí. Así lo exige la proeza especulativa de concebir la idea de la libertad y es ella la que determina el desarrollo de la *Estética* según el modo en el que la «ciencia», al socaire de la especulación de Fichte, vino a ser concebida por la *Fenomenología del espíritu*.[23]

Una *Estética* que, en lo monumental de su desarrollo, con sus tres grandes partes y su riqueza superabundante en materia de observaciones puntuales, de consideraciones analíticas y sinópticas, de juicios sistemáticos, de cotejos y valoraciones históricas, no se corresponde por entero con el movimiento de los pocos parágrafos, ocho en total, que la *Enciclopedia* dedica al «Arte *[Kunst]*» en cuanto primera manifestación del Espíritu Absoluto (§§ 556-563). De ellos, los cinco primeros (§§ 556-560) contienen el núcleo de la *primera* parte de las lecciones[24] y los dos segundos (§§ 561 y

562) lo sustancial de la *segunda* parte: el desarrollo del Ideal en las tres formas características de lo bello artístico: en un mismo parágrafo, el arte simbólico o sublime y el arte clásico (§ 561) y, en el siguiente, el arte romántico, título bajo el cual Hegel incluye el arte correspondiente a la revelación cristiana (§ 562). El octavo y último parágrafo (§ 563) corresponde al tránsito hacia la siguiente figura del espíritu absoluto: la religión, sin que la *Enciclopedia* mencione siquiera el *novum* de la estética hegeliana, el «sistema de las artes particulares» (arquitectura, escultura, pintura, música y poesía), concebidas como los momentos sucesivos de un desarrollo único de interiorización progresiva.

Pero ¿hacia dónde partió todo este saber de la ciencia de Hegel, incluido el de la *Estética*, si no hay reflexión alguna, sea «moderna» o «submoderna», capaz de anular una obra de la inteligencia pura, así como tampoco la pintura de Pollock anula la de Jan van Eyck ni la música de Arvo Pärt la de las cantatas de Bach? Música y pintura inactuales las de estos, por cierto, cotejadas con el modo actual de pintar y componer música; así también es inactual la *Estética* de Hegel allí donde hoy se hable, todavía, de «teoría de las artes». Pero en el ámbito de una consideración filosófica *sensu stricto* la distinción entre «actualidad» e «inactualidad» es desde luego irrelevante, porque estas categorías atañen solo a la vida de la conciencia inmediata, al ir y venir de sus representaciones, entre las que no cabe hallar la del presente indiviso ni, menos aún, el concepto de este último como ámbito donde se instala lo que ha muerto en el sentido de un «haber partido» o, mejor, de un haber cumplido con el propio destino. No podría ser de otro modo si tal presente es accesible solo a la inteligencia capaz de pensar, con Fichte, que el tiempo existe «solo para la imaginación».[25] Ese presente estadizo, donde no caben las distinciones del ayer ni del mañana, es el *topos* de la única actualidad que cuenta *in philosophicis*: la infinita actualidad compartida por Hegel, no menos que por Agustín y por Parménides: la actualidad de una historia detenida por haberse completado, en virtud de sus desarrollos epocales, con la perfección propia de un «ideal»: una historia *clausa*, con su principio, su medio y su fin o remate, definitivamente apartada del «mar de las historias». Solo bajo este respecto y no para el trajín académico de nuestros días, la *Estética* hegeliana resulta eminentemente *actual*. Porque si el tiempo existe, insistimos, solo para la imaginación, entonces en el ámbito inteligible de la

historia consumada del «amor a la sabiduría», sus tres Épocas, erigidas sobre un fundamento sapiencial propio —la palabra de las Musas, la de la *sapientia christiana* y la del saber civil—[26] comparten, sin mezclarse ni confundirse, un presente único y diferenciado de naturaleza «lógica» (αἰὼν λογικός) y por lo mismo inteligible.

Pero en las doctrinas de nuestra tradición filosófica, no por haber ellas partido dejan de contener un ingrediente, un «momento», irremisiblemente inactual o, mejor, inválido, representado en cada caso por el juicio que formulan sobre su propio pasado, o por su comprensión de la historia, forjada desde un «ahora» que para los hombres venideros ha de ser por fuerza otro, así como ha de ser por fuerza otra la historia para tales hombres por el hecho de pertenecer a una generación nueva, que, como no podría ser de otra manera, debe reconocer el propio presente como el lugar de una crisis, el de una toma de posición ante la que, *in philosophicis*, no cabe excusarse. Y en relación con la cual se vuelve una grave irresponsabilidad intelectual la fácil tentación de comprender e incluso de juzgar la historia filosófica con los ojos de una doctrina de otrora. En este sentido, si las determinaciones *conceptuales* acerca de *lo bello* y de la «idea» del arte que ofrecen tanto las *Lecciones* de Hegel como los parágrafos de la *Enciclopedia* gozan de la actualidad *sui generis*, propia de «lo muerto», siendo tan actuales como pueden serlo el *De pulchritudine* de Plotino o la *Poética* de Aristóteles, no ocurre lo mismo con sus consideraciones de orden histórico —la identificación del arte simbólico con las civilizaciones orientales, del arte clásico con la cultura griega y del romántico con el mundo cristiano—, porque ellas descansan sobre un supuesto que no por haber hecho los huesos duros ha de seguir siendo siempre válido: el de concebir la historia como un *continuum*.

Una historia que ha comenzado a mostrarnos, entre tanto, una faz nueva, la de un todo integrado por tres épocas autónomas, sin que ninguna de ellas pueda erigirse en canon, norma o verdad de las otras dos. En orden a esta comprensión epocal de la historia de la filosofía —comprensión que persuade no solo por su coherencia, por su transparencia conceptual, sino también por su *ecuanimidad*—[27] se ha vuelto lisa y llanamente inactual (inválido) sostener que tal historia comienza en un ámbito de representaciones difusas, denominado por Hegel de manera sumaria como «el Oriente» y que, en virtud de un desarrollo ininterrumpido, avanza desde

las representaciones cosmogónicas arcaicas hasta la filosofía del espíritu absoluto. Por pensante que sea esta comprensión de la historia, impide reconocer la novedad poco menos que «sobrenatural» de un comienzo que, sin sofocar la posibilidad de otros comienzos epocales, está representado por la donación gratuita y libre del saber de las Musas en los cantos de Homero, de Hesíodo y de Solón.

Pero no solo la distinción de «lo bello artístico» en las tres formas mentadas —«simbólica», «clásica» y «romántica»—, sino también la distinción sistemática de las artes particulares y sus respectivos desarrollos es deudora de un juicio inactual en la medida en que lo afecta la parcialidad inevitable de la perspectiva histórica frente a manifestaciones artísticas tan relevantes que introducen, en cada caso, una diferencia decisiva en su propio ámbito. Así, tratándose de la escultura, el peso otorgado a la estatuaria griega resulta desmesurado frente al espacio de una sola oración (!), breve por lo demás, dedicada a Miguel Ángel, sin que a Bernini se lo mencione siquiera. O, en el caso de la pintura, la decisión de verla como un arte «romántico» hace que Hegel deje de lado las obras pictóricas del mundo grecorromano y haga de la pintura bizantina (!) el primer momento del desarrollo histórico de este arte. Y en el de la arquitectura, dado que esta también posee una fase «romántica», la *Estética* hegeliana ignora la significación histórica preponderante tanto del Románico como del Barroco. En el caso de la música, Hegel ignora a unos compositores de la magnitud de Bach y de Beethoven (también de la de Händel), sin el conocimiento de cuyas obras un concepto como el de «música absoluta», supuesto que se lo conciba, ha de resultar de un modo u otro vacío. Estos ejemplos podrían multiplicarse, aunque en términos generales la decisión de unificar el desarrollo del arte «medieval» con el del arte moderno bajo el rótulo común de «arte romántico» ha perdido por completo, a la luz del conocimiento actual de los múltiples logros alcanzados en uno y otro período, la fuerza de persuasión que pudo tener otrora.

Pero nada de esto menoscaba, ocioso es decirlo, la profundidad sin par de los juicios de Hegel en todo cuanto cae bajo su mirada ni su versación literalmente descomunal, siendo así que su concepción de la belleza artística o del «ideal» posee, en el sentido de una historia epocal de la verdad, una *actualidad,* mejor, una validez intangible.

En la vecindad de la cuestión relativa a la actualidad de la *Estética* hegeliana parece situarse el librito de Gadamer sobre *La actualidad de lo bello*,[28] asunto al que no nos parece inoportuno dedicarle una breve apostilla.

Que el autor, en consonancia con el horizonte intelectual de la modernidad radical a la que pertenece, pero también con sus intereses hermenéuticos, piensa en términos completamente diferentes de los de Hegel, se desprende ya del propósito fundamental de su escrito, conviene a saber, el de «poner de manifiesto los fundamentos antropológicos sobre los que descansa el fenómeno del arte».[29] Se trata de ponerlos de manifiesto —hacer que abandonen su estado de «desocultación»— desde la convicción de que tales fundamentos no podrían ser sino *antropológicos*. Algo que también habría podido sostener Lévi-Strauss.

La reflexión comienza ateniéndose al arte, no a «lo bello», sin poder evitar las confusiones en que por fuerza se ve envuelto quien se aferra a la representación, propia de la conciencia natural, de la historia como un *continuum*. Gadamer sostiene expresamente que «tanto el gran arte del pasado y de la tradición como el arte moderno […] ambos son arte» y por ende «han de ser considerados conjuntamente».[30] Aquí la falta de discernimiento *[Unterscheidungskraft]* comienza por la incapacidad para distinguir el arte moderno del submoderno, siendo claro de suyo que Kandinsky y Mondrian no son «modernos» en el mismo sentido que Ives Klein, Warhol y Lichtenstein.[31]

Al tomar en cuenta la estética hegeliana, Gadamer da por supuesto que esta ha envejecido, que es algo inactual y que ya no podemos aprobar sus desaciertos; él sabe que eso de pensar en «la apariencia sensible de la Idea» es «una seducción idealista que queda refutada en cualquier experiencia artística»[32] y que entender «lo bello del arte como la apariencia sensible de la Idea» es «el punto débil o el error de una estética idealista».[33] Entonces el autor, haciendo las «ideas» a un lado y dando por bueno que «lo bello» es «algo que goza de reconocimiento y de aprobación general»,[34] toma el toro por las astas para argumentar en favor de «la actualidad de lo bello», ya que no en favor de la actualidad de ninguna estética, empresa desesperada si las hay en medio del pluralismo radical de nuestros días. A pesar de la amonestación de Hegel, de acuerdo con la cual la filosofía debe evitar ser edificante, Gadamer se propone mostrar que *lo bello es actual*, del mismo

modo en que podría haberlo hecho con «lo verdadero» o con «lo bueno». Llama la atención, eso sí, que, en su empeño por acoger las provocaciones del arte contemporáneo y por justificar unas representaciones artísticas incompatibles con la comprensión tradicional de lo bello, no las sitúe dentro de su marco conceptual propio ni las vincule en modo alguno con él: el pensamiento *reactivo* de la modernidad radical, lo que resulta un hándicap no menor en su exposición.

Si Gadamer no cree que deba detenerse a señalar este vínculo, es porque para él «el arte del pasado y la tradición de nuestro arte expresan la misma actividad del espíritu [¿la de un *mismo* espíritu?] que el atrevimiento de los nuevos experimentos con inauditas formas deformes».[35] En tal caso, puesto que estamos ante una misma actividad del espíritu, ¿por qué la *estética* hegeliana ha dejado de ser «actual» para el propio Gadamer o por qué no cabe apelar a ella en relación con el arte contemporáneo? Ello es porque nuestro autor, si por un lado insiste en destacar «la *profunda continuidad* que conecta los lenguajes de formas artísticas del pasado con la ruptura de la forma del presente»,[36] por otro no puede evitar hallarse preocupado por «tender un puente sobre la *enorme falla* que hay entre la tradición formal y temática de las artes plásticas de Occidente [tradición cuya homogeneidad o coherencia interna es aceptada como un simple *positum*] y los *ideales* de los creadores actuales».[37] La «enorme falla», no ya la «profunda continuidad», lo mueve a preguntarse «en qué sentido puede incluirse lo que el arte fue y lo que el arte es hoy en un concepto común que abarque a ambos».[38] Y cree poder abonar esta empresa nada promisoria apelando a una autoridad antigua: «Es tarea de la filosofía encontrar lo común también en lo diferente. Συνορᾶν εἰς ἕν εἰδος —aprender a ver todo junto en lo uno (Platón)—».[39] Aunque la sentencia resulte en un primer momento persuasiva, como si hablase en nombre de una comprensión superior de la verdad, se impone matizarla con algunos distingos para no caer en simplificaciones irresponsables, porque ya Aristóteles observa, por su parte, que «sin las diferencias no es posible conocer cada cosa [ἄνευ δὲ τῶν διαφορῶν οὐκ εἶναι ἕκαστον εἰδέναι]»,[40] además de tener él por bien sabido que la facultad de diferenciar, de distinguir, propia del hombre filosófico, no es un bien del que participe por cierto la mayor parte de los hombres [τὸ διορίζειν οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν].[41]

Fiel a la impostación hermenéutica de su pensamiento, Gadamer

persevera en la superstición de creer que la historia de la filosofía y lo mismo la historia del arte se prolongan, con la continuidad propia del tiempo, desde los griegos hasta el presente, y entonces, para tratar de responder a la apelación de las obras artísticas contemporáneas, se pregunta por «la base antropológica de nuestra experiencia del arte»[42] y cree haberla encontrado mediante el análisis de fenómenos tales como «el juego», «el símbolo» y «la fiesta», análisis en el que no parece ir mucho más allá de cuanto otros autores han observado al respecto.[43] Y cuando señala que «es característico de la fiesta el hecho de que por su propia cualidad de tal ofrezca tiempo, lo detenga, nos invite a demorarnos»,[44] ¿por qué no ha de ser esta una virtud igualmente característica de toda obra realizada por la inteligencia *filosófica*? ¿Por qué esta obra, por qué la *Estética* de Hegel, sin ir más lejos, y su determinación conceptual de «lo bello artístico», ha de ser un saber envejecido o inactual? ¿Por qué no ha de poder también ella brindarnos tiempo y hacer que este se detenga en aras de aquel presente entrevisto por T.S. Eliot en sus *Cuatro cuartetos*?

No es el caso prolongar ahora esta apostilla. Baste con decir que no tomaríamos por una simple *boutade* el que un estudioso, recordando el *Errare malo cum Platone* de Cicerón, dijera que prefiere ser inactual con Hegel antes que actual con Gadamer.

---

1 Agradezco aquí a la doctora Lelia Profili el cuidado con el que leyó el primer borrador de estas líneas. Su mano amiga hizo que pudiese arrancar de él alguna mala hierba.

2 «So ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*» (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtshilosophie. Sämtliche Werke* XII, edición de Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Meiner, 1955, p. xxii).

3 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Gesammelte Werke 20*, edición de W. Bonsiepen y H.-C. Lucas, Hamburgo, Meiner, 1992, § 1.

4 *Ibid*., § 88, segunda observación.

5 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, op. cit.*, p. xxii.

6 En el sentido preciso en que esta expresión designa un todo de posiciones filosóficas dispuestas en torno a un núcleo integrado por los pensamientos de Marx, de Nietzsche y de Heidegger. Cf. H. Boeder, *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo de Brisgovia, Alber, 1998.

7 Cf. H. Boeder, *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 2006. Este autor, en nombre de una consideración no meramente cronológica (a esto se limita el prefijo «pos» en el caso de «posmoderno», «posmodernidad»), sino axiológica, prefiere el adjetivo «submoderno» y el sustantivo

«submodernidad»; algo análogo hace la antropología estructural al valerse de una palabra como «subcultura».

8 En consonancia con el *dictum* de Fichte según el cual depende de la índole de cada cual la filosofía que uno escoge para sí (cf. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en *Werke* III, Darmstadt, WBG, pp. 1-34, § 5 *sub fine*).

9 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. *Gesammelte Werke 9*, edición de W. Bonsiepen y R. Heede, Hamburgo, Meiner, 1980, «Vorrede», p. 11, línea 12.

10 Cf. H. Boeder, «Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik», *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43 (1992), pp. 345-360.

11 M. Heidegger, «Überwindung der Metaphysik», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1978, p. 72.

12 Cf. el capítulo correspondiente a Schelling en H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo de Brisgovia, Alber, 1980.

13 Cf. *supra*, nota 7.

14 Pero sin el reconocimiento del ideal, o de la «Idea de lo bello artístico» (cf. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, op. cit.*, § 556), no es posible ver en el arte una figura del espíritu absoluto y por lo mismo un saber que, por guardar una relación esencial con lo divino, pertenece al ámbito de la religión, como lo muestra ya la *Fenomenología del Espíritu*.

15 Cf. H. Boeder, «Judge Contemporary Art?», en *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*, Nueva York, State University of New York Press, 1997, pp. 255-263.

16 G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Asthetik* I. *Werke* 13, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1989, p. 75.

17 *Ibid.*, pp. 20-21.

18 *Ibid.*, p. 21.

19 Según el plan contenido en la *Enciclopedia* (1830), primero lo bello en cuanto tal, como una «idea» (cf. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, op. cit.*, §§ 556 y 557); luego, el *concepto* de lo bello natural, representado también por una «idea», la de la vida (§ 558); y, por fin, el *concepto* de lo bello artístico definido por su condición de «ideal *[das Ideal]*» (§§ 559 y 560).

20 Se trata de un uso compartido por las lenguas occidentales en general, por el latín *[abire]*, el alemán *[verscheiden]*, el inglés *[go out]*, etcétera.

21 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Philosophische Werke 5*, Hamburgo, Meiner, § 262.

22 Cf. H. Boeder, «Die Unterscheidung der Vernunft», *Osnabrücker Philosophische Schriften* (1989), pp. 10-20.

23 *«Ich das Philosophieren durchaus als von Wissenschaftlichkeit untrennbar erachte»* [Tengo el filosofar por absolutamente inseparable de la cientificidad]» (*Vorlesung über die Asthetik I*, *op. cit.*, p. 26). En el mismo contexto, Hegel sostiene que «el arte nos invita a una consideración pensante con el propósito no de hacer surgir arte nuevamente, sino de conocer científicamente su naturaleza» (p. 26).

24 Cf. *supra*, nota 19.

25 «Para la razón pura, todo existe de manera simultánea; solo para la imaginación hay un tiempo» (J.G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, *Gesamtausgabe* I, *2: Werke 1793-1795*, edición de H. Jacob y R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, p. 360.

26 Cf. H. Boeder «Die Unterscheidung der Vernunft», *op. cit.*, y M. Zubiria, *Lecciones sobre la*

distinción de la razón, Buenos Aires, Quadrata, 2006.

27 H. Boeder, *Topologie der Metaphysik, op. cit.*, y a «Logotektonisch Denken», *Sapientia* LIII (1998), pp. 15-24.

28 H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona, Paidós, 1991.

29 *Ibid*., p. 15.

30 *Ibid*., p. 19.

31 Cf. H. Boeder, «Die Tektonik des submodernen Denkens im Schein ihrer Kunst», *Sapientia* LIV (1999), pp. 173-185.

32 H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello, op. cit.*, p. 40.

33 *Ibid*., p. 44.

34 *Ibid*., p. 27.

35 *Ibid*., p. 20.

36 *Ibid*., las cursivas son nuestras.

37 *Ibid*., p. 21.

38 *Ibid*., p. 27.

39 *Ibid*., p. 21.

40 Aristóteles, *Analíticos posteriores*, 97a9.

41 *Id.*, *Ética a Nicómaco*, X 1172b4.

42 H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello, op. cit.*, p. 31.

43 La bibliografía es tan abundante que nos creemos eximidos de consignarla, fuera de mencionar aquí *brevitatis gratia* los nombres de Walter F. Otto, de Karl Kerényi, de Mircea Eliade y también el de Josef Pieper en su hermoso libro sobre *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1974.

44 H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello, op. cit.*, p. 49; le enmendamos la plana al traductor, algo adormilado.

«La filosofía es esencialmente enciclopedia»: sobre una tesis de Hegel en perspectiva histórica y sistemática

Thomas Sören Hoffmann[1]

El temor al sistema exige una estatua
del Dios que no debe tener ninguna forma

G.F.W. HEGEL, *Acerca de la exposición de la filosofía en los Gimnasios*

La tesis de la presente contribución puede reducirse preliminarmente a la siguiente fórmula: sin el programa y el concepto de un autodespliegue enciclopédico del pensamiento, no hay, para Hegel, filosofía alguna que merezca ser denominada como tal; en correspondencia con ello, el concepto y programa de una enciclopedia no son en ningún momento algo externo a la propia filosofía de Hegel, sino que se encuentran desde el principio inscritos en ella de manera profunda.

Esta tesis puede resultar sorprendente si uno recuerda la mayoritariamente poco favorable prensa que ha tenido, en la historia de la recepción de la filosofía hegeliana, el pensamiento de Hegel en tanto introducido por él mismo en un «corsé de parágrafos» enciclopédico. Al fin y al cabo, no fueron necesariamente los enemigos de Hegel quienes sostuvieron poder reconocer, al menos en las tres versiones publicadas de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en esquema básico*, una osificación[2] sin remedio de posiciones originalmente vivas; una carcasa de un pensamiento previamente vital abandonada por todos los buenos espíritus; o, aún más, el «sepulcro definitivo» del pensamiento hegeliano.[3] Así, incluso se pudo plantear finalmente la pregunta de si con un sistema de filosofía que se positiviza a sí mismo —sistema en el cual el proyecto de la enciclopedia parece

terminar— no se malentiende de modo fundamental el concepto mismo del filosofar sistemático, al que Hegel, pese a ello, tanto ha contribuido. En buena parte con el objetivo de superar las preconcepciones correspondientes, las siguientes reflexiones buscan, por un lado, mostrar en qué contextos se sitúa originalmente y surge la noción de enciclopedia en Hegel; y, por otro lado, invitar a descubrir nuevamente el potencial sistemático de dicha noción, el cual se muestra, sin más, a una mirada más detallada, así como a pensar en dicho potencial y a hacerlo fructífero en el trabajo filosófico. El título de esta contribución ha sido tomado, como el lector enterado ya debe haber notado, de la *Enciclopedia* de Hegel de Heidelberg de 1817. En efecto, en el parágrafo 7 se afirma: «La filosofía es también *esencialmente* enciclopedia, en tanto lo verdadero solo puede ser como totalidad, y en la medida en que solo a través de la diferenciación y la determinación de sus diferencias son posibles la necesidad de la misma y la libertad de la totalidad; ella es, entonces, necesariamente sistema».[4]

El concepto de enciclopedia y el concepto de sistema son comprendidos en este parágrafo como conceptos estrechamente ligados, lo que, como veremos más delante de modo más preciso, no significa necesariamente que sean idénticos. Sin embargo, el pasaje resulta notorio para nosotros justamente porque vincula de modo conciso la no-arbitrariedad de la forma enciclopédica de la filosofía y la pretensión de verdad de la filosofía. Una de las preguntas centrales que tendremos que contestar en este contexto supone aclarar en qué medida la pretensión de verdad de la filosofía no se ve garantizada recién con el sistema acabado, en tanto dicha pretensión remite al carácter enciclopédico y al desarrollo enciclopédico de la filosofía y los exige.

Empezaremos, sin embargo, con la ya anunciada rememoración sistemático-histórica, aunque ella nos obligará a ir más atrás del año 1821, el cual funcionará como el *terminus a quo* de nuestras reflexiones. Pienso que la no siempre suficientemente consciente continuidad fuerte en el concepto enciclopédico hegeliano de la filosofía puede llevar a que quede claro el sentido, en cualquier caso más que meramente pragmático, detrás del hecho de que Hegel, en tres ocasiones, redacte y publique unos *Esbozos de las ciencias filosóficas*. En la segunda parte de esta contribución, nos abocaremos a la relevancia permanente del concepto de enciclopedia, con el cual Hegel siguió comprometido incluso en sus años berlineses —y que

puede incluso hoy ser comprendido como programa de trabajo del filosofar sistemático.

I. Génesis sistemático-histórica de la noción de enciclopedia en Hegel

De acuerdo con una opinión lamentablemente aún hoy vigente —ocasionada, esencialmente, por Rosenkranz y sostenida recientemente, por ejemplo, por Herbert Schnädelbach—, Hegel le habría dado una forma enciclopédica a su pensamiento solamente a raíz de una imposición externa —a saber, en ocasión de la «Normativa de la institución de establecimientos públicos de enseñanza» de Niethammer de 1808; es decir, debido a su asunción del cargo de rector en Núremberg—.[5] La conferencia sobre la «Enciclopedia filosófica para las secciones superiores» que Hegel presentó en 1808 en el Ägidiengymnasium de Núremberg sería, así, el punto de partida —mediado por la burocracia educativa— de la concepción hegeliana de una enciclopedia filosófica o de un concepto enciclopédico de la filosofía; y ello, a pesar de que Hegel se posiciona críticamente frente a la mencionada «normativa», como sabemos a partir de su dictamen privado para Niethammer, justamente con respecto a la enseñanza de la enciclopedia en las escuelas. Más tarde, en Heidelberg, Hegel habría elevado voluntariamente aquello que en Núremberg, coaccionado, no pudo evitar, a una ayuda eficaz para la preparación de las lecciones; con ello, se habría iniciado la fijación de la forma canónica de su «enciclopedia».[6]

Sin embargo, a este relato así narrado se le opone el hecho histórico de que, ya en 1803, Hegel había anunciado en Jena, para el semestre de verano, una lección bajo el título *Philosophiae universae delineatio[nem]*, cuyo título en alemán en la convocatoria del *Periódico literario de Jena* aparecida el 20 de Abril de 1803 era *Enzyklopädie der Philosophie* (Enciclopedia de la filosofía). Estas lecciones debían *«ex compendio currente aestate prodituro»*, es decir, se articularían de acuerdo con un manual que debía aparecer el mismo verano en la editorial Cotta, en Tubinga.[7] Aunque el compendio entretanto no fue publicado, el título «Enciclopedia» se encuentra ya en relación con la actividad lectiva de Hegel cinco años antes de la «Normativa» de Niethammer. Asimismo, ya en

esta etapa temprana se denomina al proyecto *delineatio*, que corresponde al término *Grundriß*, el cual Hegel incluye en el título de su *Enciclopedia* regularmente desde 1817. Hegel hace referencia al prometido libro sobre el sistema una vez más en 1805, con ocasión del anuncio de una nueva lección sobre «*totam philosophiae scientiam, i. e. philosophiam speculativam*», lo cual no impide que este libro aún no haya sido publicado. Aquello que más bien se publicó fue, como sabemos, la *Fenomenología del espíritu*, en cuyo anuncio Hegel nuevamente remite al sistema entero bajo la forma de un «sistema de la lógica como filosofía especulativa, y de las otras dos partes de la filosofía, *la ciencia de la naturaleza* y la del *espíritu*».[8] Este «sistema de la ciencia», el cual también es mencionado en el anuncio de lección para los semestres de verano e invierno de 1806-1807 como de pronta aparición, ya incluye entonces en cualquier caso la división en las tres ciencias filosóficas principales, sobre las cuales Hegel ya había dictado en Jena y sobre cuya vinculación sistemática se había pronunciado más de una vez. Todo esto supone para nuestro tema que la normativa de Niethammer[9] entra en juego claramente *después* de que la arquitectura sistemática fundamental ya había sido elaborada y de que el sistema mismo había sido ya presentado en lecciones. En efecto, la normativa obligó a Hegel a pensar sobre una «exposición» novedosa y compacta «del contenido general de la filosofía»[10] específicamente para las secciones superiores.

Se debe mencionar brevemente que los reparos que Hegel manifiesta frente a la enseñanza de la Enciclopedia en la escuela en su informe *Acerca de la exposición de la filosofía en los liceos [Gymnasien]* en contra de Niethammer tienen como asunto central el que la enseñanza de la enciclopedia en los cursos finales solo puede *repetir* lo que ya se ha expuesto y aprendido en los cursos iniciales y medios. Por ello, de acuerdo con Hegel, es recomendable dedicarse en particular a aquellos contenidos que hasta el momento no habrían encontrado suficiente espacio: Hegel menciona a este respecto en particular la filosofía de la naturaleza y también la estética. Mencionamos solo al margen que dichos ejemplos no resultan irrelevantes con respecto a la noción de enciclopedia de Hegel, pues se refieren a materias a las cuales los estudiantes ya poseen un acceso no mediado por la filosofía, sea a través de la «física empírica» o de la «literatura clásica».[11] La tarea de la formación en la enciclopedia filosófica es poner en relación este acceso ya abierto a determinadas representaciones

de la materia con los conceptos *filosóficos* fundamentales de cada una de las esferas de conocimiento y poner dichas representaciones por primera vez de modo sistemático en un horizonte filosófico. Corresponde al uso del medio de una enciclopedia para la transformación de un saber extrafilosófico en un saber filosófico superar metódicamente aquello que Hegel, en su dictamen para Niethammer, llama un «pensamiento accidental, fragmentario».[12] Justamente como *organon del sistema de la filosofía* es que, como veremos con más detalle, el pensamiento enciclopédico puede tener aquí una importancia fundamental.

Para entender mejor esta importancia fundamental es recomendable remontarse con más detalle a la etapa de Hegel en Jena y repasar las huellas vinculadas a la fundamentación de su concepto de enciclopedia. Hegel abre su actividad lectiva en Jena en el semestre de invierno 1801/1802 con una lección sobre «Lógica y metafísica». A ello se le suma, como se sabe, un *Disputatorium*[13] filosófico temáticamente independiente, que ofrece junto con Schelling, así como una lección gratuita que fue anunciada bajo el título *Introductio in philosophiam*. De esta última lección se conservan dos fragmentos que no resultan poco interesantes para nuestro tema y a los que quisiera referirme brevemente. El hecho de que Hegel —quien, en tanto profesor no numerario, dependía del pago de los oyentes— presentase esta lección introductoria gratuitamente ha llevado a que los intérpretes sostengan (claramente con buenos motivos) que nuestro filósofo en esta etapa, al inicio de su carrera, desea dirigirse al número más alto posible de oyentes más allá de los límites de la facultad, con el objetivo de que su nuevo y propio modo de acceso a la filosofía se haga conocido —nos referimos en particular a las investigaciones de Riccardo Pozzo—.[14] Hegel inicia su «Introducción a la filosofía» con la afirmación, a primera vista paradójica, de que la filosofía, a diferencia de todas las otras ciencias, no necesita introducción alguna; añade, incluso, que una introducción tal no será posible. El motivo general para esta autosuficiencia de la filosofía yace en que «toda otra ciencia» es solo «una parte de la extensión total de los conocimientos científicos»; de modo correspondiente, su «objeto» se encuentra en una «posición particular en este todo».[15] La filosofía, en cambio, designa, como se afirma ya en la segunda oración de esta lección, el «punto central»[16] de todas las ciencias, lo cual es válido en cualquier caso con respecto a su concepto o punto de vista «objetivo», el cual debe

diferenciarse de los «diversos puntos de vista subjetivos», de los cuales parte, en todo caso, el filosofar subjetivo, pero no la filosofía. De acuerdo con su contenido objetivo, la filosofía, como se sostiene en el segundo fragmento de la lección, es la «idea especulativa». Ella es —aquí pueden notarse tonos schellingianos— «presentada como universo», es ahora un «todo orgánico» que puede desplegarse «de acuerdo con la necesidad de la idea».[17] Revisemos ahora las pocas citas ya mencionadas: «la extensión total de los conocimientos científicos», el «todo orgánico» de la filosofía, la filosofía como «punto central» de todo saber. A ellas hay que añadir un pasaje en el que la filosofía, a diferencia del mero filosofar, es calificada de «completa y redonda».[18] No parece difícil ver aquí una clara anticipación de la propuesta de una enciclopedia filosófica, tal como seguirá operando para Hegel hasta 1830. La última cita acerca de la filosofía en sí completa y redonda recuerda, dicho sea de paso, a un sucinto pasaje del «Esbozo para el discurso de incorporación» en Berlín de 1818, en el que se afirma: «La filosofía es, sin embargo, *redonda* en sí como el universo, no hay algo primero y algo último, sino que todo es llevado y conservado, recíprocamente y en unidad».[19] Más aún, la cita remite a una reflexión de Hegel puesta por escrito entre 1803 y 1805 en las así llamadas «Dos observaciones sobre el sistema». En dicha reflexión, Hegel discute el problema de un fundamento último de la filosofía y se decide por el modelo de una «circunferencia que vuelve sobre sí misma».[20] También aquí es imposible no escuchar la resonancia en la cita berlinesa: «Se aclara así» —a saber, a partir de la superación de la estructura de fundamentación lineal por medio de la estructura cíclica-autodisyuntiva, en la que en última instancia no existe ya la diferencia puesta por la reflexión entre aquello que está fundado y aquello que funda— «lo que significa que una idea haga las veces de *inicio* de la filosofía —solo es *apariencia* que ella sea el inicio, ella es simplemente la misma en la partida y al final; la filosofía incluye esencialmente solo una idea—».[21] También aquí uno podría decir que la frase «la filosofía incluye esencialmente solo una idea», la cual fue puesta por escrito en una época cercana a la lección de la enciclopedia de 1803, es en el nivel de contenido bastante cercana (aunque no idéntica) a otra frase del año 1817: «La filosofía es *esencialmente* enciclopedia».[22] Tenemos así, con todo, buenos indicios —tanto filológicos como de contenido— para afirmar que la concepción hegeliana de un carácter enciclopédico

inmanente de la filosofía se remonta a los inicios de su propio filosofar especulativo independiente, es decir, hasta los años (tempranos) en Jena. Por ello, puede afirmarse que esta concepción no está motivada desde fuera ni que se deba a una «petrificación» sucesiva de su propio pensamiento.

No quisiéramos terminar la primera parte de esta contribución sin llamar la atención sobre otro aspecto relevante para la comprensión del rol de lo enciclopédico en la filosofía de Hegel que surge de la primera lección en Jena. Ya hemos visto que Hegel empieza esta lección de 1801 con la tesis según la cual «la filosofía como ciencia no necesita una introducción ni tolera una introducción».[23] Pero ¿cuál es entonces el sentido de una lección introductoria, tal como la que Hegel ofrece aquí? Hegel da una respuesta dos páginas más adelante en el texto, en tanto sostiene que su sentido consiste en proporcionar «una suerte de medio de vinculación y puente entre las formas subjetivas [del filosofar] y la filosofía objetiva y absoluta».[24] La introducción en la filosofía tiene por tanto la tarea de confrontar a un filosofar iniciado empíricamente con contenidos de la razón o de abrir estos contenidos para dicho filosofar. De este modo, la introducción en la filosofía no supone recomendar un punto de vista adicional a los diferentes puntos de vista empíricos que existen. Más bien, supone la ruptura de la posicionalidad dada hacia una perspectiva en la que las posiciones particulares han sido superadas en un horizonte compartido de la automediación de la filosofía. Resulta llamativo que Hegel haga uso en este contexto de la formulación, conocida por la *Differenzschrift*, de la «necesidad de la filosofía».[25] Esta «necesidad de la filosofía» surge de acuerdo con la *Differenzschrift* a partir de la escisión en las que nos aprisiona un pensamiento que no es capaz de entenderse como realización de la totalidad y que excluye de la totalidad o del absoluto y que permanece él mismo excluido.[26] El remedio contra ello es, dicho muy generalmente, la transición al punto de vista de la razón, lo que supone siempre la disolución de las finitudes fijadas en el pensamiento del entendimiento, incluyendo la subjetividad que se fija a sí misma. Esta subjetividad no puede hacer otra cosa que contraponerse a sí misma a todo contenido, lo cual ocurre «con gran oscuridad» —de acuerdo con los términos de Hegel en la *Introductio* —, usualmente bajo las denominaciones de «criticismo, método escéptico, resguardo frente al dogmatismo».[27] El sujeto que se aísla así frente al contenido de la razón no se hace ningún favor, no solo a largo plazo: no se

excluye solo de la razón, sino también de la vida efectiva y verdadera, cuya restitución como relación total de nuestra existencia es la meta a la que nos dirige la necesidad de la filosofía. Hegel anota en este sentido en su lección introductoria de 1801-1802 la siguiente afirmación, citada repetidamente: «Así, la verdadera necesidad de la filosofía se reduce verdaderamente a nada más que a aprender a vivir de ella y a través de ella».[28] La vida de la que aquí se trata tiene que ver en la fase temprana de Hegel (es decir, la fase de Jena) con lo que Hegel en la lección introductoria llama «eticidad absoluta»[29] y que puede caracterizarse también como punto de fuga justamente de una introducción a la filosofía.[30] La eticidad absoluta significa así —dicho aquí sumariamente— una vida en la plena continuidad de una individualidad libre con relación a una totalidad ética que la sostiene. Aunque el motivo de la «eticidad absoluta» se retrae en el pensamiento de Hegel posteriormente, no es casual que Hegel subraye en los pasajes introductorios de la *Enciclopedia* de 1827 y 1830 que el «contenido de la filosofía no es otro que aquel haber producido originalmente y que se produce a sí mismo en el ámbito del espíritu viviente; haber hecho […] mundo —cuyo contenido es la *realidad efectiva* —».[31] El hilo conductor entre la *Introductio* de 1801/02 y las enciclopedias posteriores yace en que el punto de llegada de la satisfacción de la necesidad de la filosofía es lo que allí es llamado «la vida» y aquí «el espíritu viviente»; allí «la eticidad absoluta» y aquí la «realidad efectiva racional». La frase «necesidad de la filosofía», que se vuelve a usar en las introducciones a las enciclopedias de 1827 y 1830, apunta entonces a una reconciliación que el pensamiento mismo lleva a cabo como «disolución de sus propias contradicciones».[32] La filosofía es, en todo caso, en ambos textos, ciencia de la totalidad y, por lo tanto, de la realidad efectiva. Por ello, como resumen provisional de esta primera parte y como transición a la segunda parte de este texto podemos sostener lo siguiente: la *Enciclopedia* es, si no idéntica con ella, el *organon* de aquella ciencia de la vida y de la realidad efectiva que Hegel considera que es la filosofía: lo es, en tanto pone en relación el punto de vista empírico e individual con el horizonte no empírico de la razón; lo es, en tanto incorpora a un «pensamiento fragmentario» silvestre en el círculo del pensamiento que verdaderamente se determina a sí mismo y rompe con ello el límite de su determinación formal finita; lo es, en tanto nos abre la puerta hacia lo «racional positivo»,

que es algo distinto a la mera positivización y el archivo de pensamientos, en tanto estos fueron en algún punto únicamente pensados y no son ya realizaciones de sentido libres. En la *Introductio*, de la cual nos despedimos en este punto, Hegel había sostenido que la exposición de la idea del absoluto en la filosofía podía «parecer insignificante» debido a su «simplicidad». Sin embargo, añadía que «esta idea simple e insignificante es lo más elevado, un pensamiento sagrado».[33]

II. La «enciclopedia» como programa permanente

En los parágrafos introductorios de las tres enciclopedias que fueron publicadas, Hegel se pronuncia tanto sobre la relación como sobre la diferencia entre el concepto de sistema y el concepto de enciclopedia. Ya hemos citado al principio un pasaje de la *Enciclopedia* de Heidelberg según el cual la filosofía, en tanto piensa a lo verdadero en la necesidad de su diferencia y con ello la libertad del todo (su autodeterminación en su determinabilidad inmanente a él), es «necesariamente *sistema*».[34] Paralelamente a ello se afirma en el parágrafo 14 de la *Enciclopedia* de 1827 y de 1830: «La ciencia de este [del absoluto] es esencialmente *sistema*, porque lo verdadero solo es desarrollándose dentro de sí como *concreto* y tomándose y reteniéndose [todo] junto en unidad, es decir, solo es como *totalidad*; y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo».[35] A diferencia de toda otra ciencia, la filosofía se caracteriza por una *pretensión de verdad* que no está en modo alguno condicionada, sino que es más bien incondicionada —como afirma Hegel en otros lugares—: la filosofía no solo es *esencialmente* verdadera según su idea (también lo son las otras ciencias, en tanto ciencias en contraposición con las opiniones); también es verdadera *según su concepto*, es decir, existe solo como verdad que se afirma (a sí misma) de manera fundamentada y, cuando este requisito no es cumplido, *no* existe esencialmente. La tesis que Hegel defiende aquí no es en absoluto nueva; en general es muy antigua —desde Parménides figura sobre el umbral de la puerta de entrada en la filosofía—. Inspeccionada más de cerca, se trata de una tesis que expone en qué se

diferencia la filosofía no solo de otras ciencias y otras formas de saber, sino también de todo tipo de reflexión externa.[36] La filosofía no es un hablar, pensamiento o reflexión cualquiera, mucho menos solo una meditación o una metarreflexión sobre aquello que en otro ámbito es conocido supuesta o realmente. La filosofía es más bien, según su concepto, un moverse en lo verdadero, es un hablar por sí mismo verdadero que se funda en sí mismo y una verdad que se expresa a sí misma y que correspondientemente debe evaluar —en todo lo que ella expresa— que se cumpla con la propia pretensión de decir-la-verdad y ser-la-verdad. No existe filosofía alguna sin una buena conciencia lógica del concepto que a través de sí mismo comprueba que es verdadero. Corresponde con este carácter de la filosofía, de acuerdo con Hegel, que la filosofía —a diferencia de otras ciencias— no pueda ser comprendida desde un principio producido en otro lugar: no parte —como sí lo hacen las ciencias empíricas o antiguamente la teología— desde un «objeto» que se «ofrezca inmediatamente desde la representación»,[37] ni *justifica* su verdad a partir de una referencia externa (es decir, apelando a una «autoridad»). La «verdad» apunta filosóficamente a la independencia, la soberanía del pensamiento, que sabe que sus presupuestos están plenamente recogidos en él y que puede (como ya se dijo) *presentarlos.*[38] La forma del sistema de la filosofía, que incluye la exigencia de la *presentación* de la filosofía, está fundada aquí en la sistemática del concepto de verdad, la cual —de acuerdo con Hegel— no puede ser nunca pensada desde una referencia externa o correspondencia, desde una perfección meramente formal —como, por ejemplo, la consistencia— o desde la mera certeza (por ejemplo, una evidencia). «Verdadero» en sentido hegeliano es solo aquello que está mediado por sí mismo, nunca lo meramente dado, nunca lo meramente postulado, construido, etcétera. Así, la filosofía es «verdadera» en tanto es pura automediación; es decir, en la medida en que no tiene ninguna mediación aún no recogida a través de ella y se muestra, aún más, como la pura libertad para la «palabra original», como capacidad de relación e incluso como mero relacionar, como *logos*. Para Hegel, son figuras de una correspondiente automediación —además de la verdad—, por ejemplo, la vida, el conocer, lo bueno, así como los métodos filosóficos que se encuentran cercanamente emparentados con el concepto de sistema. La afirmación de Hegel de acuerdo con la cual «un filosofar *sin sistema* […]»

no puede «ser nada científico»[39] no considera, en contraposición, al «sistema» como un agregado a discreción de posiciones arbitrariamente asumidas o defendidas, sino únicamente una totalidad armónica de momentos que se median a sí mismos, como ocurre paradigmáticamente en la vida, pero también en el orden de coexistencia racional, para no mencionar la «república» de temas de la filosofía.

Ahora bien, si en el deber de sistematicidad también se incluye al momento del carácter enciclopédico de la filosofía, se hace aún más urgente la pregunta sobre en qué sentido ambos (el sistema y la enciclopedia) se diferencian. Las enciclopedias impresas responden a la pregunta, para empezar, con una indicación cuantitativa: «Como enciclopedia la ciencia no se expone con el desarrollo detallado de su particularización, sino que se debe limitar a los comienzos y a los conceptos fundamentales de las ciencias particulares».[40] Mientras que el sistemático debe ser lo suficientemente exhaustivo como para que, al menos, no se le escape ningún problema de mediación del cual tome conciencia, el enciclopédico dispone de la libertad de, por así decirlo, concentrarse en los puntos nodales de automediación, que a su vez son puntos de partida de una ciencia concreta, sin que ello suponga llevar a cabo cada paso individual de las automediaciones vinculantes. De acuerdo con Hegel, desde el aspecto enciclopédico permanece explícitamente «indeterminado […] cuántas son las partes particulares a las que corresponde constituir una ciencia particular».[41] Esto puede ser interpretado como la afirmación de que, por ejemplo, no puede haber una especificación estricta de cuántos y cuáles temas individuales de la filosofía del derecho deben reproducirse en una enciclopedia, siempre y cuando lo que aparezca en la enciclopedia no sea simplemente un concepto histórico, sociológico o positivista del derecho, sino un concepto *filosófico* del derecho; es decir, un concepto que no solo traiga a la presentación la mera autodeterminación mediada categorialmente, sino que también pueda desarrollarse ulteriormente en el sentido de una autopresentación sistemática.

En lugar de un sistema de las ciencias, la enciclopedia nos ofrece en tanto tal una *tópica de los conceptos filosóficos fundamentales para las ciencias*, a partir de los cuales es posible situar las ciencias que les corresponden (también las empíricas) en el horizonte de la ciencia de la razón. En el fondo, este proceder que Hegel propone no es otro que aquel que Platón

tenía en mente cuando sostenía que debía haber una sola ciencia de los *archai* de las ciencias —la idea del número, de la justicia, de lo bello, y así sucesivamente—, la cual desarrolla separadamente estos principios y los presenta. Y así como Platón remite en este punto a la dialéctica como el método de generación de ideas separadamente y al dialéctico como el «sinóptico» de los *prima facie* muchos inicios de las ciencias, del mismo modo hay en Hegel, *mutatis mutandis*, algo así como la dialéctica de la *symplokē ton eidon*, la cual debe ser en primer lugar desarrollada y presentada sistemáticamente, pero que después puede ser usada enciclopédicamente en el sentido de una tópica de los conceptos filosóficos fundamentales para las ciencias. Dicho con una imagen todavía platónica, el sistemático sería aquí el sabio fuera de la caverna que, bajo la luz del sol, enseña sobre la relación entre todas las ciencias; mientras tanto, el enciclopédico sería aquel que se ocupa de guiar a los moradores de la caverna desde las imágenes (las representaciones inmediatas) al original (el concepto) y, con ello, también hacia la luz clara del sol (la idea), e incluso al sol mismo (la idea absoluta o el método absoluto).

Si entendemos de este modo el concepto hegeliano de una enciclopedia filosófica —a saber, como el concepto de una tópica de conceptos especulativa, es decir, sistemáticamente fundada, que en cada caso hace posible la posibilidad de un inicio filosófico en las ciencias; así como, al mismo tiempo, como el *organon* de una conducción hacia el sistema—, se siguen una serie de aspectos adicionales, de los cuales ahora solo podemos discutir brevemente tres.

1) El primero de estos aspectos ya ha sido aludido con la formulación «totalidad de momentos que se determinan a sí mismos»; se trata de momentos que están representados en una enciclopedia filosófica y que buscan formar una «república» de temas filosóficos. La tesis de que el pensamiento enciclopédico nos conduce a *conceptos iniciales [archai]* que son capaces de autodesarrollarse dialécticamente no solo remite al hecho —sabido por todo conocedor de la obra de Hegel— de que en la concepción hegeliana de sistema existe una pluralidad vital de inicios. Esta tesis remite también, y por sobre todo, al hecho de que estos puntos de partida, más allá de todas las diferencias categoriales que poseen y que se muestran en ellos,

no se reprimen mutuamente, en principio, de ninguna manera. Estos puntos de partida deben ser pensados, más bien, en una relación de intercambio viva, la cual le concede a cada punto de partida su propia dimensionalidad o su espacio de presentación y desarrollo, el cual, a diferencia de lo que sucede en los modos de pensamiento unidimensionales, no puede ni debe ser simplemente pasado por encima. Ya las tres «ciencias principales» del sistema —la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu— conservan y afirman en cada caso su propia lógica y dimensionalidad frente a las otras y potencian justamente de este modo su propia importancia. Lo mismo es válido para las esferas del saber y de la vida subordinadas a ellas —como el derecho o la religión—, las cuales evidentemente, para Hegel, no están simplemente yuxtapuestas sin relación una al lado de otra, pero que tampoco pueden ser puestas al mismo nivel de un modo conceptual unitario. Probablemente, solo sea posible medir adecuadamente el valor y el beneficio de esta implicación si es que se la recorta sobre el efecto de los estilos de pensamiento niveladores, los cuales ha habido en abundancia desde la muerte de Hegel —sea el existencialismo, el marxismo, el positivismo lógico o la deconstrucción—: todos estos movimientos han desarrollado —elevados a la perspectiva dominante—, a diferencia de Hegel, el encanto de una aplanadora, cuando de lo que se trataba era de la percepción y el mantenimiento consecuente de diferentes esferas vivas, de puntos de partida y dimensionalidades irreducibles entre sí. Tal vez sea recomendable, también teniendo en cuenta estas experiencias históricas y actuales, invitar a proceder con la enciclopédica «tópica de conceptos de principio» de Hegel de tal modo que la «indeterminación» —mencionada por el mismo Hegel— con respecto a lo que una ciencia particular pueda llegar a ser a partir de su punto de partida sea tomada de tal modo que uno empiece en la búsqueda de nuevos puntos de partida para las ciencias genuinas en el cosmos del saber. Nada está en contra de que este cosmos pueda ser diferenciado más, de que pueda ser pensado *más concretamente*.

2) Como *segundo* aspecto puede añadirse la consideración de que pueda tener a su favor la pretensión hegeliana —siempre causa de repetida extrañeza— según la cual con la enciclopedia filosófica «todas las ciencias verdaderas» son incorporadas en la filosofía.[42] Ya hemos mencionado que la enciclopedia es también la asistente amistosa en el camino hacia afuera de la caverna. Por ejemplo, ella debía posibilitar que los estudiantes del Liceo

de Núremberg transformen sus recientemente adquiridas *representaciones* de la literatura clásica en un *concepto* filosófico del arte y que, a partir de este último, capten las obras y los autores leídos de una manera nueva y, sobre todo, en *relación* con el resto de su saber. ¿Cuáles son las ciencias que pueden o deben ser sometidas a una transformación enciclopédica correspondiente? Hegel distingue a este respecto entre, por un lado, «meros conglomerados de conocimientos, como de entrada aparece la filología», pero también la «heráldica»;[43] y, por otro lado, disciplinas que son más que ciencias meramente positivas y que, como la matemática, deben incluir un núcleo de un saber que se despliega a sí mismo, para ser capaces de acceder a la verdad. En las matemáticas —en tanto ciencia puramente constructiva — el principio científico aparece de forma paradigmática; al mismo tiempo, este mismo principio está también dado en, por ejemplo, el derecho captado filosóficamente: también el derecho no se reduce a «positividades» históricas, sociológicas o psicológicas o, en general, captables empíricamente; incluye, además, una conexión con nuestra autorrelación conceptual y práctica y remite con ello a una autodeterminación conceptual que, en su caso, es al mismo tiempo el tema de la ciencia del derecho. En todo caso, conviene no leer la pretensión —*prima facie* imperial— de Hegel frente a las otras ciencias en el sentido de una asimilación externa, sino más bien en el de una *teoría de la ciencia general (material)*, cuyo lugar es (justamente) la enciclopedia. También este aspecto de la comprensión hegeliana de la enciclopedia puede ser prescrito en todo caso constructivamente y situarse al lado del ya mencionado proyecto de diferenciar aún más nuestra provisión de ciencias reales.

3) Por último, ¡un *tercer* y último aspecto! En la primera parte de esta contribución hemos intentado mostrar que la noción de un carácter enciclopédico de la filosofía puede rastrearse, en el caso de Hegel, hasta los escritos y esbozos tempranos de Jena; recordemos el «hilo conductor» que —en lo que se refiere a la «necesidad de la filosofía», a la superación del punto de vista empírico, a la autofundamentación del pensamiento filosófico que puede ser presentada en la imagen del círculo, entre otros temas— une la *Introductio in philosophiam* con las introducciones posteriores en la *Enciclopedia*. En la *Introductio*, Hegel ya había sostenido que la «verdadera necesidad de la filosofía» no suponía otra cosa que «aprender a vivir de ella y a través de ella». La pregunta que se impone aquí

—¿en qué medida es de hecho posible «aprender a vivir» con la *Enciclopedia* de Hegel en la mano?— tiene el particular atractivo de contradecir a todos los prejuicios con respecto a una «osificación», prejuicios que solo quieren ver en la *Enciclopedia* fórmulas muertas y, en todo caso, al espíritu ya abandonado, pero en ningún caso la vida. Una primera pista de la respuesta que Hegel mismo podría dar aquí yace en el hecho de que él entiende su *Enciclopedia* —la tópica de conceptos que se determinan a sí mismos— como la procuradora de la *autodeterminación* consecuente y de la «libertad del todo».[44] La liberación que ella brinda a través de la mediación consiste, negativamente, en la superación y la revisión del punto de vista del entendimiento; es decir, en la percepción de la función introductoria que la enciclopedia siempre tuvo. Hegel puede decir, en este sentido, lo siguiente:

> Como sea que […] la filosofía es deudora de su propio desarrollo a las ciencias empíricas, confiere ella al contenido de estas ciencias la forma máximamente esencial de la *libertad* (de lo *apriórico*) del pensamiento y la acreditación de la necesidad, la cual viene a sustituir a la confianza en el hallar y en el hecho experimentado; de este modo, el hecho se convierte en exposición y trasunto de la actividad original y perfectamente autónoma del pensamiento.[45]

La liberación acaecida filosóficamente consiste también, en segundo lugar, en familiarizarnos con el pensamiento autodeterminado en sus concreciones de contenido. La enciclopedia enseña, en este sentido, en su objeto un saber *libre* y a su vez productor de libertad —y puede en este sentido ser entendida como instrucciones para alcanzar una respuesta libre —más allá de todas las certezas (representaciones) meramente empíricas y las idiosincrasias subjetivas— a preguntas de todo tipo, sea que se planteen en contextos científicos o mundano-vitales. La enciclopedia, que leemos como una tópica filosófica que nos permite responder a cualquier pregunta en el horizonte de la razón, estaría vinculada con la promesa de que, en principio, no podría haber ningún objeto, ninguna constelación conceptual o extraconceptual, que nos deba sin más someter y con respecto a la cual la autocomprensión filosófica libre deba callar. En tanto «esencialmente enciclopédica», la filosofía sabe que nunca estará sometida a un poder de los objetos, sin que eso suponga negar ese poder o la realidad de lo objetivo. La filosofía enciclopédica sabe, más aún, que *en todo momento*

existe un *aspecto de la libertad* que puede ser observado debajo de lo objetivo dominante; o, mejor dicho, que debe ser observado, si es que tomamos en serio la postura según la cual ningún principio es dominante simplemente o de modo inmediato, sino que, *en tanto* principio, siempre está en una relacionalidad de conceptos de principio, desde la cual se despliegan a sí mismos puntos de partida concretos. Comprometerse con este aspecto de la libertad no significa haber recibido la llave maestra para todas las complicaciones mundano-vitales, las cuales a su vez producen «la necesidad de la filosofía». Significa, sin embargo, que en cualquier momento se puede empezar con el filosofar, es decir, con la autodeterminación conceptual de la conceptualización que nosotros mismos somos. Para este «inicio» no es necesario recibir una autorización externa; más bien, se requiere un autocompromiso con el autodespliege del concepto, tal como el pensamiento enciclopédico nos lo muestra. Así, la enciclopedia puede ser vista, en este sentido, de acuerdo a su función como *organon*, como una brújula que nos permite encontrar el aspecto que ilumina la maleza de nuestras determinaciones fácticas circundantes. Naturalmente, nada nos libra del trabajo del concepto —todavía por llevarse a cabo—, pero sí de la opinión según la cual este trabajo sería algo esencialmente ajeno a nosotros y no lo que nos libera.

---

1 Traducción del alemán de Rodrigo Ferradas.

2 Walter Jaeschke ha hablado acertadamente en ocasiones de la «imagen cultivada con esmero y por doquier de un Hegel sistemático progresivamente más osificado», contra la cual aconseja como antídoto el análisis de las anotaciones *(Nachschriften)* de las lecciones en su muy amplia «variación». Cf. W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben - Werk - Schule*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 2003, p. 324.

3 En una reseña de la edición en español de la *Enciclopedia* de Ramón Valls Plana, aparecida en 1997, José María Ripalda utiliza justamente en relación a la *Enciclopedia* la fórmula aquí citada acerca del «monumento funerario final» de Hegel, así como la de una «filosofía institucionalizada, funcionarizada». Cf. J.M. Ripalda, «El silencio de Hegel», *Teorema*, XVII, 1 (1998), pp. 115-118, pp. 117ss.

4 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, GW 13, § 7, p. 19. La sigla GW corresponde, seguida del número de volumen, a G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, edición de la Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburgo, Meiner, 1968ss.

5 Cf. H. Schnädelbach, «Textgestalt, Titel und Entstehung der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften», en H. Drüe *et al.*, *Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften»*

(1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2000, pp. 16-86, p. 16.
6 K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, WBG, 1977, p. 305, subraya que la Enciclopedia hegeliana de Heidelberg tiene su mejor fundamento en los «cuaderno(s) del Gimnasio».
7 G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, vol. IV/1, edición de Friedhelm Nicolin, Hamburgo, Meiner, 1977, p. 81 y p. 83.
8 Cf. *id.*, «Selbstanzeige der Phänomenologie», GW 9, p. 447.
9 En este contexto, debe tomarse en cuenta que la «normativa» de Niethammer fue emitida el 3 de noviembre de 1808; sin embargo, para cuando Hegel fue nombrado rector del Ägidiengymnasium en Núremberg, lo que tuvo lugar el 14 de noviembre de 1808, no era en absoluto un documento accesible al público en general (cf. GW 13, p. 619). Por mera obediencia a una necesidad externa, Hegel no hubiese podido comprimir su filosofía en una forma enciclopédica para el año escolar de 1808 si es que dicha forma no le hubiese parecido la verdaderamente adecuada desde mucho tiempo atrás.
10 G.W.F. Hegel, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, W 4, § 7, p. 10. La sigla W, seguida del número de volumen, corresponde a *Werke in zwanzig Bänden. Gesamte Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986.
11 *Id.*, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien*, W 4, p. 409. Sin embargo, Hegel presupone que los alumnos tienen definitivamente poco conocimiento de la «física empírica», pues asume que «la observación de la naturaleza resulta aún poco estimulante para los jóvenes» (*ibid*., p. 408).
12 *Ibid*., p. 411.
13 Cf. al respecto F. Nicolin, «Aus Schellings und Hegels Disputatorium im Winter 1801/02. Ein Hinweis», en L. Sziborsky y H. Schneider (eds.), *Auf Hegels Spuren. Beiträge zur Hegel-Forschung*, Hamburgo, Meiner, 1996, p. 103.
14 Cf. R. Pozzo, *Hegel: «Introductio in philosophiam». Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)*, Florencia, La Nuova Italia, 1989, p. 215.
15 G.W.F. Hegel, *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, GW 5, p. 259.
16 *Ibid*.
17 *Ibid*., p. 262.
18 *Ibid*., p. 260.
19 G.W.F. Hegel, «Berliner Antrittsrede (1818)», GW 18, pp. 18ss.
20 *Id.*, GW 7, p. 343.
21 *Ibid*., p. 344.
22 G.W.F. Hegel, GW 13, p. 19.
23 *Id.*, GW 5, p. 259.
24 *Ibid*., p. 261.
25 *Ibid*. p. 260.
26 G.W.F. Hegel, GW 4, pp. 12ss.
27 *Id.*, GW 5, p. 260.
28 *Ibid*., p. 261. Cf. al respecto M. Baum y K.R. Meist, «Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten», *Hegel-Studien* 12 (1977), pp 43-81.
29 *Ibid*., p. 263.
30 Sobre el tema de la «eticidad absoluta» en Hegel, cf. T.S. Hoffmann, «Variationen über Sittlichkeit. Zum Gehalt und zur Rezeption eines hegelschen Theorems», en M. Spieker, S.

Schwenzfeuer y B. Zabel (eds.), *Sittlichkeit. Eine Kategorie moderner Staatlichkeit?*, Baden-Baden, Nomos, 2019, pp. 145-161, pp. 147-150; asimismo, B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein. Band. 3: Wege zum Bewußtsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen*, Frankfurt del Meno, Akademische Verlagsgesellschaft, 1996, en particular pp. 551-569.

31 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie 1830*, GW 20, § 6, p. 44. Se ha seguido, con modificaciones, la siguiente traducción al español: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005.

32 *Id.*, *Enzyklopädie 1827/1830*, § 11; cf. § 12 (GW 19, p. 37; GW 20, p. 51; cf. GW 19, p. 38; GW 20, p. 52).

33 *Id.*, GW 5, p. 264.

34 *Id.*, *Enzyklopädie 1817*, GW 13, § 7, p. 19.

35 *Id.*, *Enzyklopädie 1827/1830*, § 14 (GW 19, p. 41; GW 20, p. 56).

36 Al respecto, cf. *in extenso* T.S. Hoffmann, «"Die Philosophie ist wie das Universum rund in sich". Enzyklopädisches Wissen und Selbstbegründung der Philosophie bei Hegel», en T.S. Hoffmann y H. Neumann (eds.), *Hegel und das Programm einer philosophischen Enzyklopädie*, Berlín, Duncker & Humblot, 2019, pp. 13-28; G. Schäfer, «"Die wahre Gestalt, in welcher Wahrheit existirt": Zu Hegels enzyklopädischem Konzept wissenschaftlicher Wahrheit», en T.S. Hoffmann y H. Neumann (eds.), *Hegel und das Programm einer philosophischen Enzyklopädie*, Berlín, Duncker & Humblot, 2019, pp. 59-88.

37 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie 1817*, GW 13, § 1, p. 15.

38 Sobre la necesidad del momento de la presentación del pensamiento a través del pensamiento mismo, en particular en Hegel, cf. T.S. Hoffmann: «Darstellung des Begriffs. Zu einem Grundmotiv neueren Philosophierens im Ausgang von Kant», en H. Busche y A. Schmitt (eds.), *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens. Festschrift für Peter Baumanns zum 75. Geburtstag*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 2010, pp. 101-118.

39 *Enzyklopädie 1827/1830*, § 14, obs.

40 *Ibid*., § 16.

41 *Ibid*.

42 Tal es la pretensión expresada en el § 10 de la *Enciclopedia* de Heidelberg (GW 13, p. 20).

43 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie 1830*, GW 20, § 16, obs., p. 57.

44 Cf. más arriba la nota 34, así como el § 7 de la *Enciclopedia* de Heidelberg (GW 13, p. 19).

45 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie 1830*, GW 20, § 12, p. 54.

Autores

Agemir Bavaresco. Profesor de la Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Doctor en Filosofía por la Universidad París I (Pantheon-Sorbonne). Es coordinador del Programa de Posgrado en Filosofía y coordinador de FILORED en su universidad. Miembro de la Sociedade Hegel Brasileira, coordinador del Grupo de Investigación Filosofía e Interdisciplinariedad del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Brasil. Ha desarrollado proyectos de cooperación académica e intercambio internacional con universidades de diferentes continentes. Sus investigaciones se concentran actualmente en el problema de las contradicciones de la democracia y la opinión pública. Entre sus últimas publicaciones se hallan *La Phénoménologie de l'opinion publique* (2000); *O movimento lógico da opinião pública: a teoria hegeliana* (2011) y *Opinião pública, contradição e mediação: leituras hegelianas* (2015).

Michela Bordignon. Profesora de la Universidade Federal do ABC, Brasil. Hizo sus estudios de filosofía y ha desarrollado sus proyectos de investigación en las siguientes universidades: Università degli Studi di Padova, Warwick University, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul y Universidade Federal do Espírito Santo. El campo de sus investigaciones comprende las relaciones entre lógica formal y lógica especulativa, el debate en torno a la concepción hegeliana de la teleología, la vida y el organismo; y la relación entre la filosofía de Hegel y la metafísica del proceso. Ha sido vicepresidenta del Grupo de Trabajo Hegel Brasil. Es coeditora del número de la revista de la Sociedad Hegeliana de Brasil dedicado al tema *Hegel en palabras de las mujeres*. Ha publicado el libro *En los límites de la verdad. El problema de la contradicción en la Lógica de Hegel* (2015) y numerosos artículos sobre los temas de sus investigaciones en revistas especializadas.

Jorge Aurelio Díaz. Profesor emérito de la Universidad Nacional de Colombia y profesor de la Universidad Católica de Colombia. Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain y licenciado en Teología por la Theologische Hochschule Sankt Georgen de Frankfurt del Meno. Es autor de *Estudios sobre Hegel* y de *Ensayos de Filosofía* I-II, así como de artículos en diversas revistas de filosofía. Director de la revista de filosofía *Ideas y Valores*. Ha traducido al castellano, entre otras, las siguientes obras: Dieter Henrich, *Hegel en su contexto* (1990); André Léonard, *La estructura del sistema hegeliano* (1990); G.W.F. Hegel, *Creer y saber* (1994, 2017); Georges Noël, *La lógica de Hegel* (1995); Karl Barth, *Hegel* (1996); René Descartes, *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas* (2008) y G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (2021).

Héctor Ferreiro. Profesor de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Doctor en Filosofía por la Universidad Humboldt de Berlín. Ha realizado estancias de investigación posdoctoral en las universidades de Chicago, Berlín, Heidelberg y Hagen. Es investigador de tiempo completo en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) y director del Programa de Investigación en Filosofía Clásica Alemana y coordinador de FILORED en la UCA. Entre sus publicaciones recientes cabe mencionar: *Siete ensayos sobre la muerte de la metafísica: una introducción al idealismo absoluto a partir de la ontología* (2016); *Metaphysik – Metaphysikkritik – Neubegründung der Erkenntnis. Der Ertrag der Denkbewegung von Kant bis Hegel* (2017); «Der praktische Geist ist der wirkliche Geist: Zu Hegels Antirepräsentationalismus» (2018) y «Sich selbst denkendes Denken. Zu Hegels Geistbegriff» (2019).

Luis Eduardo Gama. Profesor de la Universidad Nacional de Colombia. Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg. Fue becario del DAAD de 2000 a 2004. Sus intereses filosóficos se concentran alrededor de temas ligados a la hermenéutica filosófica, el idealismo alemán (en especial Hegel), la filosofía social y la estética. Es fundador y director del Grupo de Investigación en Hermenéutica Contemporánea, así como fundador y codirector del Grupo de Investigación y Creación en Filosofía y Teatro

Teatrofía (2015), con el que ha realizado varios montajes. Ha sido profesor invitado en el Departamento de Filosofía de la Université Paris-Nanterre. Es coordinador de FILORED en su universidad. Entre sus publicaciones se encuentran los libros *Erfahrung, Erinnerung und Text* (2006), *Nietzsche y la hermenéutica contemporánea* (2012) y *La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto* (2020), así como varios artículos sobre los autores y áreas de su interés.

Miguel Giusti. Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga. Becario de la Fundación Alexander von Humboldt. Ha sido director del Centro de Estudios Filosóficos y editor de la revista *Areté* de la PUCP; dirige allí mismo el Grupo de Investigación sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel y es coordinador de FILORED. Ha sido presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía. Ha publicado, sobre Hegel, los siguientes libros: *Hegels Kritik der modernen Welt* (1987); *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (2003); *La cuestión de la dialéctica* (2011); *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de* la Filosofía del derecho *de Hegel* (2014); *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso* (2017) y *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel* (2021).

Thomas Sören Hoffmann. Profesor de la FernUniversität en Hagen, Alemania. Doctorado y habilitación en Filosofía en la Universidad de Bonn. Ha ejercido la docencia en las universidades de Bonn, Bochum y Hagen, y en muchas universidades extranjeras. Se ha especializado en filosofía del idealismo alemán, en particular Fichte y Hegel, y en bioética. Autor de numerosas publicaciones, entre ellas *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel* (1991); *Philosophische Physiologie. Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie* (2003); *G.W.F. Hegel. Eine Propädeutik* (2004, traducción castellana 2014); *J.G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1812* (2016); *Metaphysik-Metaphysikkritik-Neubegründung der Erkenntnis: Der Ertrag der Denkbewegung von Kant bis Hegel* (con Héctor Ferreiro, 2017); *Hegel und das Programm einer*

philosophischen Enzyklopädie (con Hardy Neumann, 2019). Es fundador y coordinador de FILORED.

Christian Iber. Profesor del Instituto de Filosofía de la Freie Universität Berlin y de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Asesora cursos sobre Hegel y Marx en el Programa de Posgrado en Filosofía de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Entre sus publicaciones más recientes se hallan *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven* (2000); *Der Sinn der Zeit* (2002); *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss* (2006); *Platon Sophistes. Griechisch-deutsch* (2007); *Elementos da Teoria Marxiana do Capitalismo. Um comentário sobre o livro I de O Capital de Karl Marx* (2013); *Lógica formal, teoria da ciência contemporânea frente à lógica hegeliana. Aproximações* e críticas (2015).

Eduardo G. Lara. Doctor e investigador de la Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Miembro del equipo editorial de la Revista *Porto Alegre*. Autor de la tesis doctoral *A idealidade do substrato da medida no capítulo sobre «a medida real» na Doutrina do Ser de Hegel* (2019).

Diana María López. Profesora en la Universidad Nacional del Litoral, Argentina. Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador. Se ha desempeñado como docente e investigadora en la Universidad Nacional del Litoral, la Universidad Autónoma de Entre Ríos, la Universidad Nacional de Rosario, la Universidad Católica de Santa Fe y la Universidad de la República (Uruguay). Ha sido becaria de la Universidad de Eichstätt, Alemania (2008). Es autora de numerosas publicaciones y comunicaciones presentadas en congresos de Argentina, Uruguay, Chile y España. Es editora, entre otros volúmenes, de *Experiencia y límite. Kant-Kolloquium* (2009); *Experiencia y concepto. Hegel-Kolloquium* (2011) y *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates* (2016). Asimismo, es coeditora de *Verdad, lenguaje y acción* (2014); *Variaciones sobre temas del idealismo* (2018); y *El idealismo alemán como filosofía de la libertad. Julio de Zan in memoriam* (2020). dianalopezfilo@gmail.com

Miriam Mesquita-Sampaio de Madureira. Profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México. Estudió Ciencias Sociales en la Universidad de São Paulo y Filosofía en la Universidad de Tubinga, donde obtuvo el grado de magíster. Hizo luego su doctorado en Filosofía en la Universidad de Frankfurt. Coordinadora del Cuerpo Académico «Acción y Formas de Vida» en su universidad. Es autora de los libros *Leben und Zeitkritik in Hegels frühen Schriften* (2005) y *Kommunikative Gleichheit* (2014). Es editora, además, de los volúmenes *Autoconocimiento y reflexividad. Perspectivas contemporáneas* (con Bernardo Bolaños, 2011); *Lecciones de filosofía moral* (con Maximiliano Martínez, 2014) y *Das Kapital. Marx, actualidad y crítica* (con Paulina Aroch, Enrique Gallegos y Felipe Victoriano, 2019). Ha publicado asimismo diversos artículos de investigación en revistas especializadas. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México.

Hardy Neumann. Profesor de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV), Chile. Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Alemania. Director del Instituto de Filosofía de la PUCV. Becario de la Fundación Alexander von Humboldt. Miembro cofundador y coordinador de FILORED. Miembro de la Red Iberoamericana Leibniz, la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española y la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Entre sus publicaciones se hallan *Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants. Das Sein als Position* (2006); *Hegel und das Programm einer philosophischen Enzyklopädie* (con Thomas S. Hoffmann, 2019); «Aristotelische und Kantische Anstößе in der subjektiven Konstituierung des Geistes bei Hegel» (2019) y «Hegel y la doble transformación del concepto de realidad sobre el trasfondo de la crítica de Kant al *Inbegriff aller Realität*» (2021).

Sandra Viviana Palermo. Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesora de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina. Sus ámbitos de investigación son el idealismo alemán, en particular Kant y Hegel, y el neoidealismo italiano. Es miembro de la Società Italiana di Studi Kantiani y

forma parte del grupo editor de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. Participa como investigadora del proyecto «Marie Curie Rise: Kant in South America». Ha publicado *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)* (2011) y *Critica e metafisica. Scaravelli lettore di Kant* (2012). Ha tenido a su cargo la edición de «Sulla Prima Introduzione alla Critica della facoltà di giudizio», en *Il Cannocchiale*, número especial, 2014. Es autora de numerosos artículos en revistas especializadas.

María del Carmen Paredes. Catedrática de Filosofía de la Universidad de Salamanca y presidenta de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Es además presidenta de la Sociedad Castellano Leonesa de Filosofía. Desde la publicación de su libro *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel* (1987), se dedica de forma continuada al pensamiento de este autor, sobre el cual ha publicado aproximadamente 50 trabajos. Ha traducido textos muy importantes de Hegel al castellano, entre ellos la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, *Relación del escepticismo con la filosofía* y *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Entre sus publicaciones recientes se pueden mencionar «La transformación hegeliana del entendimiento» (2012); «El joven Hegel» y «Hegel: Periodo de Jena (1801-1806)» en la *Guía Comares de Hegel* (2015); «Alma y conciencia en la *Enciclopedia* de 1817» (2019) y «El devenir como verdad del ser» (2020).

Sergio Pérez Cortés. Profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapalapa, México. Doctor en Lingüística por la Universidad de París X-Nanterre y doctor en Filosofía por la Universidad de París I-Sorbonne. Es responsable de la Cátedra de Michel Foucault, creada por la UAM en colaboración con la Embajada de Francia en México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y del Programa del Collège International de Philosophie. Ha sido condecorado con la membresía vitalicia del Clare Hall College de la Universidad de Cambridge y con las Palmas Académicas, en grado de Caballero, otorgadas por el gobierno francés. Sus líneas de investigación son oralidad, escritura y lectura; filosofía política y moral; la filosofía helenística y el pensamiento de Hegel,

Marx y Foucault. Entre sus publicaciones recientes se hallan: *Soñar en la antigüedad. Los soñadores y su experiencia* (2018) y *Dignidad. Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y filosofía política* (2019).

Birgit Sandkaulen. Profesora de la Ruhr-Universität de Bochum, Alemania. Directora del Centro de Investigación sobre Filosofía Clásica Alemana, el Hegel Archiv, y coeditora de los *Hegel-Studien*. Codirectora del Proyecto Académico «Friedrich Heinrich Jacobi: Briefwechsel. Text-Kommentar-Wörterbuch Online». Miembro de la Academia de Ciencias y Artes de Renania del Norte-Westfalia y de la Academia de Ciencias de Austria. Es coordinadora de FILORED en la Universidad de Bochum. Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings* (1990); *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis* (2000); *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels* (2009); *G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik. Klassiker Auslegen* (2018); *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit* (2019). birgit.sandkaulen@rub.de

Martín Zubiria. Excatedrático de Historia de la Filosofía Antigua y de Metafísica y exdirector fundador del Centro de Filosofía Clásica Alemana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Exmiembro de la Carrera del Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Exbecario del Servicio Alemán de Intercambio Académico. Estudios de posgrado en las universidades de Brunswick (en donde obtuvo su doctorado en Filosofía) y de Osnabrück. Huésped de la Fundación del Clasicismo de Weimar y del Archivo Literario Alemán de Marbach. Profesor invitado de la Universidad de Hagen (Alemania) y de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso en Chile. Ha editado varios volúmenes de lecciones universitarias, un comentario integral a los discursos del *Zaratustra* de Nietzsche y traducciones anotadas de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* y de la «Lírica de pensamiento» de Schiller.

Información adicional

El pensamiento de Hegel sigue siendo, después de más de 200 años, de gran actualidad. Su obra, aún a día de hoy, despierta una extendida sugestión. Con el propósito de descifrar cuáles son las causas y las formas de manifestación de la actualidad del pensamiento se convocó a un grupo de filósofos de diferentes partes del mundo, especialmente de América Latina.

La pregunta encierra, en realidad, una ambivalencia sugerente que se ha querido aprovechar en la concepción de este volumen. De un lado, la actualidad hace referencia a los temas o los motivos por los cuales su pensamiento puede tener vigencia en los debates contemporáneos o en el mejor entendimiento de los problemas de nuestra sociedad. Pero, de otro lado, la actualidad designa también un rasgo muy peculiar que, según Hegel, debería tener la filosofía en cuanto tal. Dicho rasgo consiste en que ella debería ser siempre la comprensión de su propia época en pensamientos. Esta doble acepción del término «actualidad» hace las veces de marco general de los ensayos aquí reunidos.

El objetivo de la presente obra es ofrecer una visión panorámica de las tesis que Hegel defiende en sus escritos y de la relevancia que pueden o merecen tener en la comprensión de nuestra propia época.

Miguel Giusti es profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Se doctoró en Filosofía en la Universidad de Tubinga, Alemania, con una tesis sobre la crítica de Hegel a la modernidad. Ha sido director del Centro de Estudios Filosóficos y editor de la revista *Areté* de la PUCP; dirige allí mismo el Grupo de Investigación sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel. Ha sido presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía. Ha publicado numerosas obras sobre Hegel y su filosofía.

OTROS TÍTULOS

Rafael Aragüés
Introducción a la Lógica de Hegel

Eugen Fink
Hegel

Ricardo Espinoza, Jorge Eduardo Fernández y Alberto Toscano
Hegel Hoy

Byung-Chul Han
Hegel y el poder